



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2015

Prophétisme et Alliance: Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque

Heintz, Jean-Georges

Abstract: Ce volume réunit 19 études du Professeur émérite Jean-Georges Heintz, de l'Université de Strasbourg, parues entre 1969 et 2001. Elles concernent les origines, formes et fonctions du prophétisme et de la littérature prophétique dans l'aire ouest-sémitique et leurs liens avec la théologie de l'alliance et de la souveraineté divine. Ce champ de recherche est étudié à partir des textes babyloniens de Mari et de la littérature syro-palestinienne, en premier lieu la Bible hébraïque, en regard de l'évolution des institutions et des traditions, notamment à la lumière des relations entre l'iconographie proche-orientale et le langage figuré de l'Ancien Testament. Une préface en langue allemande de Manfred Weippert introduit le volume en présentant un résumé et une analyse critique de chaque contribution.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-134537>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Heintz, Jean-Georges (2015). Prophétisme et Alliance: Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque. Fribourg / Göttingen: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Fondé par Othmar Keel

Publié au nom de la Fondation BIBLE+ORIENT

en collaboration avec

le Département d'Études Bibliques de l'Université de Fribourg (Suisse),

l'Institut d'Égyptologie de l'Université de Bâle,

l'Institut d'Archéologie, Section Archéologie du Proche-Orient Ancien,
de l'Université de Berne,

l'Institut Romand des Sciences Bibliques de l'Université de Lausanne,

l'Institut d'Histoire et de Sciences des Religions de l'Université de Zurich
et la Société Suisse pour l'Étude du Proche-Orient Ancien

par

Susanne Bickel, Thomas C. Römer, Daniel Schwemer

et Christoph Uehlinger

Auteur

Jean-Georges Heintz (né en 1939), études de théologie et d'archéologie à Strasbourg, Aix, Genève et Jérusalem. De 1965 à 1978, chargé d'enseignement, puis de 1978 à 2008, Professeur d'Ancien Testament à la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, où il fonde, en 1969, le «Groupe de Recherches et d'Études Sémitiques Anciennes» (sigle: GRESA). De 1969 à 2000, chargé des conférences d'épigraphie sémitique à l'École du Louvre, Paris.

Jean-Georges Heintz

Prophétisme et Alliance

Des Archives royales de Mari
à la Bible hébraïque

Recueil d'études édité par Stephan Lauber
avec Othmar Keel et Hans Ulrich Steymans

Mit einem Vorwort von Manfred Weippert



Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

La collection Orbis Biblicus et Orientalis publie des monographies, des volumes thématiques réunissant plusieurs auteurs et des actes de colloques scientifiques dans le domaine des études bibliques (Bible hébraïque et Septante), de l'assyriologie, de l'égyptologie et d'autres disciplines consacrées à l'étude du Proche-Orient ancien dans un sens large, telles que l'archéologie, l'iconographie et l'histoire des religions. Le comité éditorial et les institutions partenaires reflètent la perspective interdisciplinaire et la qualité académique de la collection. Des manuscrits peuvent être proposés par l'intermédiaire d'un membre du comité éditorial. Ils sont examinés par le comité dans son ensemble, qui peut les soumettre à des pairs de réputation internationale pour une évaluation indépendante. La série est diffusée, abonnée et lue sur tous les continents.



Schweizerische Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft
Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien
Swiss Society of Ancient Near Eastern Studies



Publié grâce à des subsides de l'Académie suisse des Sciences humaines et sociales,
du Conseil de l'Université de Fribourg, du Département d'Études bibliques
de l'Université de Fribourg et de l'Église catholique du Canton de Zurich
(Katholische Kirche im Kanton Zürich)

Catalogue général sur internet:

Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

La mise en pages a été réalisée par Stephan Lauber.

© 2015 by Academic Press Fribourg et
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-1756-6 (Academic Press Fribourg)

ISBN: 978-3-525-54396-2 (Vandenhoeck & Ruprecht)

ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

À mes fils Florent et Sébastien
et à mon petit-fils Paul

Table des matières

Liste des publications d'origine	IX-X
Avant-propos	XI-XII
Vorwort von Manfred WEIPPERT	XIII-XXXV

INTRODUCTION: METHODOLOGIE

1. *Bible et Orient* : Pour de nouvelles perspectives de recherche et d'analyse documentaires en exégèse biblique (Ancien Testament) 3-26

I. – ÉTUDES SUR LE PROPHÉTISME

2. Oracles prophétiques et « guerre sainte » selon les Archives Royales de Mari et l'Ancien Testament 29-53
3. Langage prophétique et « style de cour » selon *Archives Royales de Mari X* et l'Ancien Testament 55-62
4. Aux origines d'une expression biblique : *ūmūšu qerbū*, in *A.R.M. X/6, 8'* ? 63-74
5. La « fin » des prophètes bibliques ? Nouvelles théories et documents sémitiques anciens 75-92
6. Des textes sémitiques anciens à la Bible hébraïque : un comparatisme légitime ? 93-121
7. Note sur les origines de l'apocalyptique judaïque à la lumière des « prophéties akkadiennes » 123-138

II. – ÉTUDES THÉMATIQUES

8. Le « feu dévorant », un symbole du triomphe divin dans l'Ancien Testament et le milieu sémitique ambiant 141-153

9. De l'absence de la statue divine au « Dieu qui se cache » (Ésaïe 45/15) : aux origines d'un thème biblique	155-167
10. Dieux captifs et voyageurs malgré eux. L'empreinte d'une thématique sémitique dans l'Ancien Testament [À propos d' <i>ARM XIV/8</i> , <i>EA 134</i> & <i>Genèse 31/22-42</i>]	169-181
11. Lectio difficilior : l'oracle d'Ésaïe 43/14-15 et son arrière-plan spatial et thématique	183-203
12. Une tradition occultée ? La déesse 'Anat et son <i>ʾašêrâh</i> dans le livre du prophète Osée (chap. 14, v. 9b)	205-221
13. Langage métaphorique et représentation symbolique dans le prophétisme biblique et son milieu ambiant	223-243
14. Ressemblance et représentation divines selon l'Ancien Testament et le monde sémitique ambiant	245-264

III. – ETUDES SUR L'ALLIANCE

15. Genèse 31/43 – 32/1 – un récit de pacte bipartite : son arrière-plan rituel et sa cohérence narrative	267-284
16. Nouveaux traités d'époque babylonienne ancienne et formules d'alliance de la Bible hébraïque. Remarques préliminaires	285-308
17. Alliance humaine – Alliance divine : documents d'époque babylonienne ancienne & Bible hébraïque. Une esquisse	309-322
18. « <i>Dans la plénitude du cœur</i> ». À propos d'une formule d'alliance à Mari, en Assyrie et dans la Bible	323-334
19. Osée 12/2 ^b à la lumière d'un vase d'albâtre de l'époque de Salmanasar III (Djézirêh) et le rituel d'alliance assyrien. Une hypothèse de lecture	335-349
Index des textes cités	351-365
A : Mari	351-354
B : Textes antiques (autres)	355-358
C : Bible (AT & NT)	359-365
Index des auteurs cités	366-373

Liste des publications d'origine

1. *Lectures Bibliques. – Colloque de Bruxelles, 11 Nov. 1980*, in coll. : « Publications de l'Institutum Iudaicum », (Bruxelles 1982), pp. 143-165.
2. *Congress Volume, Rome 1968*, in coll. : « Supplements to Vetus Testamentum », Vol. XVII, (Leyden 1969), pp. 112-138.
3. *Semitica*, 22 (1972), pp. 5-12.
4. *Vetus Testamentum*, 21 (1971), pp. 528-540.
5. J.-G. HEINTZ (éd.), *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité. – Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 Juin 1997*, in coll. : « Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques », Vol. 15 (Paris 1997), pp. 195-214.
6. F. BOESPFLUG – F. DUNAND (éds.), *Le comparatisme en histoire des religions*, in coll. : « Patrimoines », (Paris 1997), pp. 127-156 [& « Débat » = pp. 174-175].
7. *L'Apocalyptique*, in coll. : « Études d'Histoire des Religions », Vol. 3 (Université des Sciences Humaines de Strasbourg), (Paris 1977), pp. 71-87.
8. Le feu dans le Proche-Orient antique. – Aspects linguistiques, archéologiques, technologiques, littéraires. – *Actes du colloque de Strasbourg, 9 et 10 Juin 1972*, in coll. : « Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques », Vol. 1, (Leyde 1973), pp. 63-78.
9. J.-G. HEINTZ (éd.), *Prophètes, poètes et sages d'Israël. – Hommages à Edmond Jacob* (Paris 1979) = *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 59, (1979), pp. 427-437.
10. *Voyages et voyageurs au Proche-Orient antique. – Actes du Colloque de Cartigny, 1988*, in coll. : « Les Cahiers du Centre d'Étude du Proche-Orient Ancien, Université de Genève », Vol. 6, (Leuven 1995), pp. 99-110.
11. TH. RÖMER (éd.), *Lectio difficilior probabilior ? L'exégèse comme expérience de décroissance*. – *Mélanges Françoise Smyth-Florentin*, in coll. : « Dielheimer Blätter zum Alten Testament – Beihefte », Vol. 12, (Heidelberg 1991), pp. 61-85.
12. *Ktéma. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 11 (1986), pp. 3-13.
13. Image et Signification. – [II°] *Rencontres de l'École du Louvre. Paris, 22-25 Février 1983*, (Paris 1983), pp. 55-72.
14. L'Imitation, aliénation ou source de liberté ? – [III°] *Rencontres de l'École du Louvre. Paris, Septembre 1984*, (Paris 1984), pp. 89-106.
15. J.-D. MACCHI – TH. RÖMER (éds.), *JACOB. Commentaire à plusieurs voix de Genèse 25-36. – Mélanges offerts à Albert de Pury*, in coll. : « Le Monde de la Bible », Vol. 44, (Genève 2001), pp. 163-180.

16. E. FREZOULS – A. JACQUEMIN (éds.), *Les relations internationales dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 Juin 1993*, in coll. : « Publications du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques », Vol. 13, (Paris 1995), pp. 69-94.
17. *Biblische Notizen*, 86 (1997), pp. 66-76.
18. R. KUNTZMANN (éd.), *Ce Dieu qui vient. – Mélanges offerts à Bernard Renaud*, in coll. : « Lectio Divina », Vol. 159, (Paris 1995), pp. 31-44.
19. *Vetus Testamentum*, 51 (2001), pp. 466-480.

Avant-propos

Prophétisme et Alliance : ces deux thématiques centrales de la Bible hébraïque sont ici abordées en une vingtaine d'études, publiées en divers lieux par Jean-Georges HEINTZ entre 1969 et 2001. Ainsi que le rappelle la « Préface analytique » qui suit (*Vorwort*, pp. XIII-XXXV), ces études se situent toutes dans la perspective d'un « orientalisme biblique », laquelle est précisément celle de la collection *Orbis Biblicus et Orientalis*.

L'auteur de ce volume a exercé son activité d'enseignant et de chercheur, de 1965 à 2008, à la Faculté de Théologie protestante de l'Université Marc Bloch de Strasbourg. De 1969 à 2000, il a en outre enseigné l'Épigraphie sémitique à l'École du Louvre, à Paris, mandaté par le Ministère de la Culture. Il a fondé auprès de son université, en 1969, le *GRESA* (Groupe de Recherches et d'Études Sémitiques Anciennes) dont l'objectif était – bien avant la généralisation des *personal computers* ! – d'élaborer une méthodologie du traitement informatique, en vue d'une recherche documentaire cohérente, des textes sémitiques anciens (en particulier ceux de Mari et d'El-Amarna) dans leurs rapports avec la Bible hébraïque (Ancien Testament).

Ce projet de recherche collective donna lieu à la publication de six volumes qui peuvent être considérés comme le socle documentaire des études présentées dans cet ouvrage. Il s'agit notamment des *Index documentaire(s) des textes de Mari* (1975 & 1990) et d'El-Amarna (1982 & 1995), ainsi que des *Texto-Bibliographie(s)* relatives aux livres prophétiques d'*Osée* (1999) et du *Deutéro-Ésaïe* (2004).

« *Bible et Orient* », selon le titre de sa thèse de Doctorat d'État, soutenue en 1978 [cp. n° 1], constitua ainsi une perspective de recherche féconde et originale, parfois à contre-courant des tendances actuelles de l'exégèse biblique – mais toujours à l'écoute des nouvelles découvertes épigraphiques et archéologiques, et notamment en ce qui concerne l'iconographie. Lorsque la problématique d'« *image et texte* » peut en effet s'appliquer, elle offre un principe d'élucidation complémentaire du texte hébreu (le plus souvent sans correction textuelle), la très riche iconographie syro-mésopotamienne fournissant de nombreux parallèles au langage figuré et métaphorique des livres prophétiques et des textes hymniques [cp. n° 2, 9, 13-17, 19].

L'ouvrage est divisé en trois sections principales :

- I. Les textes « à caractère prophétique » de Mari et l'Ancien Testament [n° 2-7] ;
- II. Études thématiques [n° 8-14] ;
- III. Représentations et rituels de l'alliance [n° 15-19].

Depuis le milieu du XX^{ème} siècle, la double thématique du prophétisme et de l'alliance a en effet été soumise à un profond renouvellement, à un véritable « changement de paradigme » à la suite de la publication des textes de Mari. L'apport de cette nouvelle et riche documentation, partiellement présentée et analysée ici, pose le problème de la spécificité de la religion de l'Israël ancien par rapport à son monde ambiant ; elle montre comment, avec ses caractéristiques culturelles et religieuses, la Bible hébraïque manifeste tout son dynamisme d'interprétation et de transformation. La partie centrale du présent ouvrage illustre bien toute la richesse et la densité culturelles et religieuses de la thématique ici abordée : du « feu dévorant », en tant que symbole de la souveraineté divine, au thème de l'« absence (de la statue) divine », mode de présentation *a contrario* de l'importance de la présence de Dieu ; de la métaphore prophétique, avec la richesse de ses implications visuelles et existentielles, au motif de l'homme créé « à l'image de Dieu » – tous ces modes d'expression bibliques rejoignent et fondent le message central d'un Dieu unique et vivant, pierre de touche de la théologie biblique (Ancien Testament).

Pour toutes ces raisons, les soussignés ont jugé utile de publier à nouveau ces études qui témoignent de la continuité de la réflexion et de la rectitude de la ligne de recherche de leur auteur. S'inscrivant pleinement dans les recherches de l'« orientalisme biblique » de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, elles témoignent d'une longue et fructueuse carrière académique.

Nous avons conçu ce volume il y a quelques ans déjà, au seuil de notre retraite académique. Si sa réalisation a été retardée pour différents motifs, elle est aujourd'hui rendue possible grâce au concours d'une nouvelle génération de collègues. Nos plus sincères remerciements vont au Dr Stephan Lauber, privat-docent, à qui l'on doit la scrupuleuse remise en pages de manuscrits aux formats multiples, suivant les conventions spécifiques de leur premier cadre de publication. Nous remercions les éditeurs de la collection *Orbis Biblicus et Orientalis* d'avoir maintenu un engagement que nous avons pris de longue date.

Othmar KEEL
Université de Fribourg/CH

Manfred WEIPPERT
Université de Heidelberg

Vorwort

(mit deutschen Zusammenfassungen sämtlicher Studien)

In diesem Band der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis* sind neunzehn Aufsätze von Jean-Georges Heintz aus den Jahren 1969-2001 zusammengestellt, die in wissenschaftlichen Zeitschriften, Festschriften und anderen Sammelpublikationen erschienen sind. Dass sie gerade in dieser Reihe wieder veröffentlicht werden, kommt nicht von ungefähr – der Titel *Orbis Biblicus et Orientalis* könnte als kürzeste Andeutung von Inhalt und Methode über den Artikeln, ja über dem Gesamtwerk des Autors stehen.

Ich erlaube mir, diese Einführung mit einer persönlichen Bemerkung zu beginnen. Ich bin Jean-Georges Heintz vor vierzig Jahren zum ersten Mal begegnet, als er auf dem Internationalen Alttestamentlerkongress in Rom (15.-19. April 1968) einen Vortrag über das Verhältnis von Prophetensprüchen zum „Heiligen Krieg“ in den Keilschrifttexten aus Mari und im Alten Testament hielt, aus dem der hier als Nr. 2 abgedruckte Aufsatz hervorgegangen ist. Das Referat, das damals auf dem Feld des Vergleichs zwischen den Mari-Texten und dem Alten Testament methodisch und inhaltlich neuen Grund brach, regte mich dazu an, mich selbst eingehender mit der altorientalischen Prophetie zu beschäftigen. Dass es eine solche gab – und das nicht nur in Mari –, war im Jahr 1968 und auch später noch keineswegs Gemeingut der Wissenschaft und es fehlte auch nicht an Versuchen, dem Phänomen göttlicher Botschaften, die außerhalb der Bibel durch Menschen anderen Menschen, vor allem dem König, übermittelt wurden, den Charakter von Prophetie abzusprechen. Seit dieser ersten Begegnung, die am Abend bei einer *soirée conviviale* auf der Piazza Navona ihren Abschluss fand, sind wir ständig in Verbindung geblieben.

Jean-Georges Heintz (geb. 1939)¹ war nach seinem Studium an der Theologischen und Philosophischen Fakultät der Universität Strasbourg (seit 1968 *Université des Sciences Humaines*, seit 1996 *Université Marc Bloch*, 2009 aufgegangen in der neu gegründeten *Université de Strasbourg*) und Genf/Genève (*Centre d'Études du Proche-Orient ancien*; Prix du Cen-

¹ Vgl. den Artikel „HEINTZ Jean-Georges“ von B. VOGLER in: J.-P. KINTZ (Hrsg.), *Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne*, 45 – Supplément G-J (Strasbourg 2006), S. 4672f.

tenaire « Stella Genevensis ») und an der École Biblique et Archéologique Française in Jerusalem nacheinander Assistent (1965), Lehrbeauftragter (*Chargé d'enseignement*, 1968), schließlich (seit 1978) Professor für Altes Testament an der Protestantisch-Theologischen Fakultät seiner *Alma Mater*. Von 1969 bis 2000 unterrichtete er auch semitische Epigraphik an der École du Louvre in Paris. 2008 trat er in den Ruhestand. Im Jahr 1969 gründete er an seiner Fakultät die Forschungsgruppe Altsemitistik (*Groupe de Recherches et d'Études Sémitiques Anciennes*, abgekürzt *GRESA*), der er die Aufgabe stellte, Corpora altsemitischer Texte zu erarbeiten und diese „dokumentarisch“, d.h. durch Inventare, Kataloge, Konkordanzen, Museo- und Bibliographien, zu erschließen. Im Jahr 1970 begann der *GRESA*, bei seiner Sammlungs-, Ordnungs- und Klassifikationsarbeit die elektronische Datenverarbeitung einzusetzen, heute eine selbstverständliche Verfahrensweise, damals zumindest in den „Geisteswissenschaften“ – die in der Regel mit mehr oder weniger umfangreichen Zettelkästen arbeiteten – ein noch ungewöhnlicher Schritt. Inzwischen sind aus diesem Projekt sechs Bände Bibliographien zu den Keilschrifttexten von Mari und *el-Amarna* und zum Alten Testament (Deutero-Jesaja, Hosea) hervorgegangen.² Sie zeigen, dass die Dokumentationsarbeit des *GRESA* nicht einfach auf die Bedürfnisse von Altorientalistinnen zielt, sondern in gleichem, wenn nicht in größerem Maße den Interessen der Alttestamentler dienen und zu einer auf sicherem Boden stehenden und methodisch abgesicherten Komparatistik führen soll.

Man geht sicher nicht fehl, wenn man in den Aktivitäten des *GRESA* das Zentrum der wissenschaftlichen Arbeit von Jean-Georges Heintz sieht. Sie sind auf der Ebene der Dokumentation eine generalisierte und systematisierte Fortsetzung dessen, was er mit seiner Dissertation (*thèse de Doctorat ès Sciences Religieuses de III^e Cycle*) über *Les lettres « à caractère prophétique » de Mari et l'Ancien Testament* („Die Mari-Briefe „propheti-

² *Mari*: Index documentaire des textes de Mari, fascicule 1: Liste/Codage des textes, index des ouvrages de référence, par J.-G. HEINTZ avec la collaboration de A. MARX et L. MILLOT. Préface de A. PARROT (Archives Royales de Mari [Transcription et Traductions], 17:1; Paris 1975) [später auch als Band 1 der Travaux du Groupe de Recherche et d'Études Sémitiques Anciennes (G.R.E.S.A.) de l'Université Marc Bloch de Strasbourg (im Folgenden: *TGRESA*) gezählt]; Bibliographie de Mari: Archéologie et Textes [1933-1988], par J.-G. HEINTZ avec la collaboration de D. BODI et L. MILLOT (*TGRESA* 3; Wiesbaden 1990). – *el-Amarna*: Index Documentaire d'El-Amarna – I.D.E.A., 1 –: Liste/Codage des textes, index des ouvrages de référence, par J.-G. HEINTZ avec la collaboration de D. BAUER, A. MARX et L. MILLOT (*TGRESA* 2; Wiesbaden 1982); Index Documentaire d'El-Amarna – I.D.E.A., 2 –: Bibliographie des textes babyloniens d'El-Amarna [1888 à 1993], par J.-G. HEINTZ avec la collaboration de D. BAUER, D. BODI et L. MILLOT et une contribution de C.B.F. WALKER (British Museum) (*TGRESA* 4; Wiesbaden 1995). – *Deutero-Jesaja*: Le livre prophétique du DEUTERO-ÉSAÏE: Textobibliographie du XX^{ème} siècle, par J.-G. HEINTZ avec la collaboration de D. HORNICAR et L. MILLOT (*TGRESA* 6; Wiesbaden 2004). – *Hosea*: Le livre prophétique d'OSEE: Textobibliographie du XX^{ème} siècle, par J.-G. HEINTZ et L. MILLOT (*TGRESA* 5; Wiesbaden 1999).

schen‘ Charakters und das Alte Testament“; 1968) begonnen hat. Den Texten von Mari mit ihrer westsemitischen Note ist er auch in der Folgezeit treu geblieben, wie eine Reihe von Aufsätzen zu Einzelthemen zeigt, in denen er den dort im 18. Jahrhundert v. Chr. aufscheinenden Institutionen und Traditionen und ihren Abwandlungen in der jüngeren literarischen Produktion Syriens und Palästinas, besonders auch im Alten Testament, nachspürt. Damit in Zusammenhang stehen zwei weitere Forschungsschwerpunkte von Jean-Georges Heintz, nämlich einerseits die Untersuchung der Ursprünge, Formen und Funktionen von Prophetie bzw. der prophetischen Literatur im westsemitischen Bereich und ihrer Beziehungen zu der theologischen Thematik von Gottesbund und göttlicher Souveränität, andererseits die Erforschung der Verbindungen zwischen der altorientalischen Ikonographie und der Bildsprache des Alten Testaments. All dies kommt in den hier wieder abgedruckten Aufsätzen exemplarisch zum Ausdruck.³

Die Reflexion über Heintz’ Methode der *recherche documentaire* (mit „dokumentarische Forschung“ nur unvollkommen wiederzugeben) war Gegenstand seiner *thèse de Doctorat d’État* (approximativ: Habilitationsschrift) über *Bible et Orient : Méthode et perspectives de recherche documentaire en exégèse biblique* („Bible und Orient: Methode und Perspektiven dokumentarischer Forschung in der biblischen Exegese“; 1978). Als Zusammenfassung der Aufstellungen dieser unveröffentlichten Abhandlung kann der hier als Nr. 1 (S. 3-26) wiedergegebene Aufsatz dienen.⁴ Einleitend gibt der Verfasser einen knappen geschichtlichen Überblick über die Erforschung des Alten Testaments vom Anfang der Erschließung der altorientalischen Sprachen, Texte und Monumente im 19. über den „Babel-Bibel-Streit“ und den Panbabylonismus an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert bis zur „zeitgenössischen“ Forschung (*nota bene*: vor 1980/82). Hier standen sich auf dem Boden der historischen Kritik im Wesentlichen zwei methodologische Strömungen gegenüber. Die eine, etwa vertreten durch Gelehrte wie Albrecht Alt, Martin Noth, Otto Eißfeldt und Gerhard von Rad, geht von

³ Schließlich ist zur Abrundung des Bildes noch das Interesse von Jean-Georges Heintz an der Geschichte der biblischen Exegese zu erwähnen, das sich in einer Reihe von Studien über Johann Gottfried Herder, seine elsässischen Landsleute Édouard Reuss und Karl Heinrich Graf (und die Anfänge der Pentateuch-Kritik), Étienne Drioton u. a. manifestiert. Dieser Zweig der wissenschaftlichen Betätigung von Heintz konnte in dem vorliegenden Sammelband aus Gründen der thematischen Geschlossenheit nicht dokumentiert werden. Als Beispiel für diese Facette des Werks von Jean-Georges Heintz sei die Rede empfohlen, die er aus Anlass des 100. Todestages von Reuss (15. April 1991) gehalten hat: Édouard Reuss, Karl Heinrich Graf et le Pentateuque, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 71 (1991), 443-457.

⁴ Eine Zusammenfassung wiederum dieses Aufsatzes von der Hand des Autors, allerdings in flämischer Sprache, findet sich auf S. 185 der Originalpublikation (im Neudruck weggelassen).

einer internen Kritik der Texte (durch Literarkritik, Überlieferungsgeschichte u. a.) aus und versucht, die Probleme durch die Berücksichtigung der geographischen und gesellschaftlichen Verhältnisse in Palästina zu lösen. Die andere, die z. B. durch Forscher wie William Foxwell Albright und seine Schüler, Roland de Vaux und André Parrot repräsentiert wird, führt, allerdings in gründlich revidierter Form, das Erbe des Panbabylonismus fort. Israel sei integraler Bestandteil des alten Vorderen Orients gewesen und folglich auf dem Hintergrund seiner gesamten materiellen (Archäologie!) und geistigen Welt (Ikonographie, Texte!) zu verstehen. Ziel des Projekts der *recherche documentaire* ist es daher, die methodischen Gegensätze durch eine umfassende Dokumentation zu verringern, weil diese erlaube, die Bibel (gegebenenfalls einzelne Bücher, Partien, Kapitel, Verse) in das ihr gemäße Umfeld einzuordnen.

Dieses Ziel kann heutzutage durch den Einsatz des Computers erreicht werden. Dieser erlaubt u. a. eine definitive Notierung von Daten, die individuelle Zusammenstellungen überflüssig macht, eine schnelle automatische Sortierung und Klassifikation, die Möglichkeit der automatischen Umkehrung und Teilung der Hauptdatei zur Erstellung sekundärer Indices, die Minimalisierung von Fehlern der Transkription, den raschen Umbruch und Druck in jeder Phase der Dokumentation, eine permanente Aktualisierung und schließlich, wenn die Voraussetzungen (einheitliche Kodierung, kompatible Programme) dafür bestehen, die Zusammenführung der Arbeit verschiedener Forschergruppen in einer Datenbank. Als Grundprinzip der Formalisierung auf dem gesamten Gebiet der Dokumentation bietet sich der Begriff des *Corpus* an, dessen Definition allerdings den Konditionen der elektronischen Datenverarbeitung genügen muss. Ein Corpus muss es ermöglichen, den Wissensstand einer Disziplin zum Zeitpunkt seiner Erstellung und die logischen Zwänge der Formalisierung, die der Gebrauch des Rechners nach sich zieht, nebeneinander sichtbar zu machen.

Der Weg zu repräsentativen und geordneten Corpora erfordert die erschöpfende (oder tendenziell erschöpfende) Sammlung der auf ein gegebenes Corpus bezüglichen Daten und deren Organisation und kontinuierliche Verwaltung sowie die Interdisziplinarität, die es künftig ermöglichen soll, den Forschungsgegenstand in seiner ganzen dichten und mannigfaltigen Realität zu erfassen. So entstehen Textcorpora (*corpus textuels*, Sigle: CT), die alle Texte, und dokumentarische Corpora (*corpus documentaires*, Sigle: CD), die alle auf die Texte bezüglichen Informationen umfassen. Erstellt man solche Corpora von allen semitischen und vorderorientalischen Dokumenten, so ergeben sich fortlaufend größer werdende Datenbanken, bei denen es sich nicht einfach um die Vernetzung von Dateien, die Harmonisierung von Definitionen, Nomenklaturen und Daten handelt, sondern „um eine Weise, die Wirklichkeit und die Wörter, die sie definieren, zu begreifen, eine Weise, die Beziehung zwischen den Wörtern und den Dingen,

zwischen den Menschen und den Wörtern zu bestimmen und zu verstehen“ (H. Jamous/P. Gremion⁵).

Der Nutzen dieser neuen Corpora für die alttestamentliche Exegese besteht darin, dass man theoretisch für jedes Corpus eine „biblische Resultante“ erstellen kann, in der alle Bibelstellen erfasst sind, die mit irgendeiner Passage in dem betreffenden Corpus in Verbindung gebracht worden sind. Wenn mehrere Corpora existieren, können deren „biblische Resultanten“ so vernetzt werden, dass deren Angaben zu einzelnen biblischen Büchern, Kapiteln oder Versen in einem Atemzug erhoben werden können. Der Interpret ist damit in der Lage, teilweise außerhalb der Kreise der traditionellen Exegese, aber in Korrelation mit dem Faktum von historisch mit der Bibel gleichzeitigen und sprachlich verwandten Texten, voraussetzungs- und leidenschaftslos auf kritische und persönliche Weise zugleich extensiv und objektiv den Vergleich der Bibel mit ihrem Umfeld anzustellen.

Wenn die Exegese der Bibel „theologisch“ sein soll, muss sie nach Heintz zugleich „historisch“ sein, um ihre wesentliche Aufgabe, die der Interpretation und Vermittlung der spezifischen und einzigartigen Botschaft der Schrift, nicht zu verfehlen. Doch ist bei einem umfassenden und objektiven Vergleich der Bibel mit ihrem Umfeld die Unterscheidung zwischen „theologischer“ und „historischer Exegese“ nicht mehr sachgemäß.

Nach den grundsätzlichen Ausführungen über „Methodologie“, dem einleitenden Teil der Sammlung, befasst sich der folgende, als „erster“ gezählte Abschnitt, „Prophetie“, mit Beziehungen von altorientalischen Texten, besonders denen „prophetischen Charakters“ aus Mari, mit dem Alten Testament.

In dem schon erwähnten Aufsatz Nr. 2 (S. 29-53) weist Heintz nach, dass die von Gerhard von Rad als Elemente des Rituals des „Heiligen Krieges“ bestimmten Redeformen der *Aufforderung, sich nicht zu fürchten*, und der *Übergabeformel* bereits in Prophetensprüchen aus Mari belegt sind, die sich auf die Außenpolitik des Königs und feindliche Beziehungen zu den Königen der Nachbarschaft beziehen. In den Zusammenhang dieser prophetischen Kriegsideologie gehört auch das Motiv des *Netzes*, in dem die Gottheit die Feinde fängt, belegt sowohl in mariotischen wie in alttestamentlichen Prophetensprüchen. In Mesopotamien ist dies ein traditionelles Bild, das sich in der Ikonographie wie in Texten bis in die 2. Hälfte des 3. Jahrtausends v. Chr. zurückverfolgen lässt. Die doppelte Bedeutung „Bann“ und „Netz“ des hebräischen Lexems *hērem* lässt nach Heintz wohl auch den dunklen Ursprung des alten Ritus des „Banns“ in neuem Licht erscheinen: Die Beiseitesetzung (*hērem*) der Beute wird mit Hilfe eines Netzes in die Tat umgesetzt, Waffe und Symbol der souveränen und für das Recht eintretenden Gottheit, die ihrem Volk den Sieg gewährt hat.⁶ Der Nachweis

⁵ L'ordinateur au pouvoir: Essai sur les projets de rationalisation du gouvernement et des hommes (Sociologie; Paris 1978), 175f.

⁶ Vgl. dazu aber die Modifikation der These in Aufsatz Nr. 4, unten S. 71.

eines gemeinsamen historischen Ursprungs und der Permanenz dieser Terminologie des „Heiligen Krieges“ macht es nun möglich, die historischen und theologischen Folgerungen für die vergleichende Untersuchung der Texte aus Mari und des Alten Testaments zu ziehen: Die Identität – oder wenigstens nahe Verwandtschaft – der Ideologie des „Heiligen Krieges“, deren „Sitz im Leben“ bereits in Mari der Prophetenspruch war, stärkt die Auffassung, dass die Texte prophetischen Charakters aus Mari und die Prophetien des Alten Testaments nicht nur formal, sondern auch inhaltlich verwandt sind. Die in diesem Aufsatz behandelten Textstellen liefern zudem eine historische Bestätigung der Hypothese Gerhard von Rads. Die Prophetie ist die Verkündigung des souveränen richterlichen Handelns Jahwes für – oder gegen – sein Volk, der „Heilige Krieg“ deren Umsetzung in die Praxis.

Aufsatz Nr. 3 (S. 55-62) findet Elemente des von Rudolf Kittel und Hugo Großmann beschriebenen altorientalischen „Hofstils“ in einigen Mari-Briefen, vor allem in solchen „prophetischen Charakters“, und vergleicht sie mit typischen Beispielen aus dem Alten Testament. Da der „Hofstil“ in Mari vor allem in Orakeln und mit ausdrücklicher Bezugnahme auf das göttliche Wort belegt ist, handelt es sich nicht einfach um die Sprache der Höflinge. Vielmehr werden dem König – in Mari wie in Israel – deshalb Untertänigkeit und Respekt entgegengebracht, weil er als Repräsentant und Vasall der Gottheit gilt. Die schon in Mari erkennbare Verbindung von „Hofstil“ und der Zugehörigkeit vieler Propheten zum Kultpersonal führte später, vor allem in Israel, zur Herausbildung einer Kult- und einer Hofprophetie.⁷

Im Aufsatz Nr. 4 (S. 63-74) befasst sich Heintz mit einem sprachlichen Detail der Ankündigung des „Tages Jahwes“, der Formel *kī qārōb yōm YHWH* „nahe ist der Tag Jahwes“, wobei er sich der Ansicht anschließt, dass die acht Vorkommen in der prophetischen Literatur des Alten Testaments untereinander zusammenhängen. Die Suche nach dem ursprünglichen Kontext der stereotypen Formel sei bisher dadurch erschwert gewesen, dass es für sie kein außerbiblisches Vergleichsmaterial gab. Doch enthält ein 1967 veröffentlichter Mari-Text in einem prophetischen Heilsorakel der Göttin Annunītum für den König Zimrī-Lim u. a. folgenden Passus über Ḫammurapi von Babylon:

„Seine Tage sind nahe;
er wird nicht am Leben bleiben.“

⁷ Die Thematik dieses Artikels und der Aufsätze Nr. 13 und 14 wird wieder aufgenommen in J.-G. HEINTZ, *Royal Traits and Messianic Figures: A Thematic and Iconographical Approach (Mesopotamian Elements)*, in: J.H. CHARLESWORTH (Hrsg.), *The Messiah: Developments in Early Judaism and Christianity (The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins, Princeton, Oct. 1987; Minneapolis, MN, 1992)*, 52-66.

Vergleichbar werden die altbabylonische und die hebräische Formel, wenn man folgendes beachtet: Der akkadische Plural „Tage“, der formal dem hebräischen Singular „Tag“ gegenübersteht, ist hier eher terminativ als kumulativ; der Ausdruck bedeutet also: „Das Ende der Tage des Feindes ist nahe“. Der Unterschied des genitivischen Attributs – in Mari die Tage *des Feindes*, im Alten Testament der Tag *Jahwes* – lässt sich dadurch ausgleichen, dass man den mariotischen Satz als Antiphrase⁸ versteht. Das bedeutet, dass die Aussage „das Ende der Tage des Feindes ist nahe“ ein Äquivalent der Feststellung „nahe ist der Tag des Sieges Jahwes“ ist.⁹ Ähnlich lautende alttestamentliche Formulierungen aus dem Alltagsleben, die den „Tag“ bzw. seine „Nähe“ (mit *qārōb* oder verbal mit *qrb*) auf den Tod oder Untergang von Personen beziehen, können sekundär auf die Schilderung des „Tages Jahwes“ eingewirkt haben. Die stereotype rituelle Formel der Kriegsideologie steht jedoch am Ende der Entwicklung und erscheint bei den Propheten vom 7./6. Jahrhundert v. Chr. an. Der simultane Gebrauch der Wörter „Tag“ und „nahe“ drückt die Immanenz des kommenden Geschehens aus, das zugleich kriegerisch und heilsam sein wird.

Gegen neuere Tendenzen der Prophetenforschung richtet sich Aufsatz Nr. 5 (S. 75-92)¹⁰. Heintz kritisiert darin die Dekonstruktion der auf das Phänomen der Prophetie bezüglichen hebräischen Texte und ihre Auffassung als exilische oder frühnachexilische literarische Konstruktionen sowie die These, dass der Begriff *nābī* erst „spät“, d. h. in nachexilischer Zeit, redaktionell mit der kanonischen Kategorie des „Propheten“ verbunden worden sei. Die Beobachtung dieses „Paradigmenwechsels“ veranlasst ihn, die grundlegende methodologische Unterscheidung zwischen der globalen Erscheinung der Prophetie, wie sie ideologisch von den alttestamentlichen Schriftstellern beschrieben wird, und dem konkreten historischen Phänomen, dem ursprünglichen Prophetenspruch, wieder aufzunehmen, und zwar auf der Grundlage von altsemitischen Befunden, die sich auf prophetische Phänomene beziehen.

Zunächst belegt Heintz, dass das hebräische Wort für „Prophet“, *nābī* (נָבִיא), etymologisch entsprechende Äquivalente in den Keilschrifttexten von Mari (18. Jahrhundert v. Chr.) und Emar (Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.) hat, die aufgrund ihrer Wiedergabe des 3. Radikals als Aleph nicht als

⁸ Eine Antiphrase ist eine Wortfigur, die das Gegenteil des Gesagten ausdrückt.

⁹ Akzeptiert von J.-M. DURAND, Archives épistolaires de Mari II/1 (ARM XXVI; Paris 1988), 411.

¹⁰ Die Thematik dieses Artikels und der Aufsätze Nr. 16, 17 und 19 wird wieder aufgenommen in J.-G. HEINTZ, Le prophétisme biblique: une communication en actes, en images et en Parole, in: R. GOSSIN (Hrsg.), *«eglise.com»: L'Église face aux nouvelles technologies de communication* (Strasbourg 2001), 40-55. Vgl. auch die *Introduction* in dem von J.-G. HEINTZ herausgegebenen Band *Oracles prophétiques dans l'Antiquité* (Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 15; Paris 1997), 9-13; in diesem Werk ist auch Aufsatz Nr. 5 erschienen.

Ableitungen von dem akkadischen Verbum *nabûm* „reden“ interpretiert werden können. Wichtig ist dabei, dass die ^{lu}*na-bi-ti*^{mes} von Mari, von denen ein Orakel (*têrtum*) für das Leben des Königs eingeholt wird, die der Hanäer, d. h. der amurritischen (westsemitischen) Schicht der Bevölkerung, sind. Hebr. *nābî* sei weder passiv („Berufener“) noch aktiv („Anrufender“) zu verstehen; vielmehr umfasse die Nominalform **QĀṬĪL* beide Diathesen, so dass *nābî* als „einer, der imstande ist zu reden, anzukündigen“ wiedergegeben werden könne. Allgemein stellt der Verfasser fest, dass in Mari die Beamten und Hofdamen, die dem König von prophetischen Botschaften berichten, auf terminologische Genauigkeit bedacht sind, dass wir andererseits aber nur die „Ränder“ (*franges*, „Fransen“) eines *Corpus propheticum* aus Mari kennen, da die Briefe nur Fälle während der Abwesenheit des Herrschers von Mari betreffen.

Das zweite Thema des Aufsatzes ist die Bezeugung einer „symbolischen Handlung“ eines Propheten in einem Mari-Text. Eine „symbolische“ oder „Zeichenhandlung“ ist eine Art öffentlicher averbaler Kommunikation, zu der das Wort höchstens nachträglich hinzutritt. Im Alten Testament gibt es dafür gut dreißig Belege (und einige im Neuen); es handelt sich also um eine wohlabgegrenzte literarisch-erzählende Kategorie. In der alttestamentlichen Wissenschaft wird Erzählungen dieses Typs oft jeglicher historische Charakter abgesprochen – sie seien exzessiv und unwahrscheinlich. Sie gelten als *survivals* archaischer magischer Handlungen oder als späte literarische Fiktion. Gegenüber solchen Thesen ist festzustellen, dass der herangezogene Mari-Text, ein Brief des Gouverneurs von Saggarātum an den König, ein normales Verwaltungsdokument darstellt; es besteht daher kein Grund, die Authentizität und die historische Genauigkeit des berichteten Phänomens zu bezweifeln. Der Brief verzeichnet sowohl die genauen Umstände des Vorgangs als auch den Tenor des – völlig kohärenten – Diskurses des Ekstatikers. Er fordert die Staatsmacht heraus, indem er aus königlichem Besitz ein Schaf verlangt. Er isst es roh (oder gar lebend) und bricht damit ein Speisetabu. Er kündigt so gegenüber dem König Unheil an, das er mit dem Wort *ukultum* „Fraß, Fressen; Seuche o. ä.“, einer Ableitung von dem vorher gebrauchten Verbum *akālum* „essen“, bezeichnet, und das nur abgewandt werden kann, wenn bestimmte rituelle und ethische Forderungen erfüllt werden.

Der Titel des Aufsatzes Nr. 6 (S. 93-121) fragt nach der Legitimität des Vergleichs von (alt)semitischen Texten und der Bibel. Nach einer methodologischen Einleitung, die in komprimierter Form die Thesen des Aufsatzes Nr. 1 aufnimmt, behandelt Heintz kurz das Syntagma *šKN D + šēm + Personalsuffix* in der „deuteronomistischen“ Formel *hammāqōm ’āšer-yibḥar YHWH ... bō lašakkēn šəmō šām* „der Ort, den Jahwe erwählen wird, um dort seinen Namen wohnen zu lassen“ (Dtn 12,11 mit Parallelen) im Vergleich mit der ähnlichen Konstruktion *šakānu G + šumu + Personalsuffix* „(seinen) Namen legen (ina auf)...“ = „in Besitz nehmen“ in zwei Amarna-

Briefen aus Jerusalem. Nach Heintz zeigen die Varianten der Formel im Alten Testament, dass die Tradition lebendig und zur Evolution fähig war, ohne den Zusammenhang mit der ursprünglichen Formulierung aufzugeben. Die Entwicklung gehe von einer „Theologie der Erwählung“ (Dtn) zunehmend zu einer „Theologie des (göttlichen) Namens“ (Dtr < Jeremia). Das Ganze beruhe auf einem alten Substrat (hier vertreten durch die Amarna-Briefe), das eine Sprache der Souveränität aufnimmt, die der Königsideologie des 2. Jahrtausends v. Chr. eigen ist. Die außerbiblischen Daten könnten daher nicht vernachlässigt werden. Zur Illustration dieses Gesichtspunkts dient im Folgenden ein 1993 veröffentlichter Mari-Text.

Es handelt sich um einen Brief des Nūr-Sîn an den König Zimrî-Lim, in dem der Absender von einem Spruch des Abīya, Propheten (*āpilum*) des Adad von Aleppo, berichtet. Das Orakel hat drei Teile: einen historischen Rückblick am Anfang, gefolgt von einem Heils- und Legitimationsorakel, und Ermahnungen an den König als Abschluss. Der historische Rückblick enthält ein geschichtstheologisches Schema, das an das der Deuteronomisten in den Königsbüchern erinnert: Der von Adad erwählte und gestützte König verliert Macht und Herrschaft, wenn er den Gott „verlässt“ – so geschehen mit Yaḥdun-Lim und Samsī-Adad, den Vorgängern Zimrî-Lims. Das Schema zeigt – gegen die „Revisionisten“ –, dass die Ereignisgeschichte und ihre historiographische Interpretation zeitlich nicht weit auseinander liegen müssen. Der Mittelpassus über die von Adad bewirkte Akzession Zimrî-Lims reflektiert Teile des Thronbesteigungsrituals: Dem König werden die Waffen Adads gegeben und er wird (wie in Israel und Juda) gesalbt. Die abschließenden Ermahnungen erinnern an das Königsgesetz im Deuteronomium (Dtn 17,14-20). Der König soll Recht und Gerechtigkeit üben und keinen Kriegszug ohne Adads Zustimmung unternehmen.

Die Waffen Adads sind die, mit denen er *Tēmtum*, d. h. das Meer, bekämpft hat wie in Babylon Marduk nach dem *Enūma eliš* Tiāmat (vgl. *tāhōm* Gen 1,2), Baal in Ugarit Yamm, Jahwe Rahab, Tannin, Leviathan, das Meer usw. (vgl. Gunkel¹¹). Das Auftauchen des Motivs in dem Königpsalm 89,10 sei nach dem Bekanntwerden des hier behandelten Mari-Texts verständlicher als zu Gunkels Zeiten.

Die Entdeckung des Dokuments aus Mari erlaubt zu fragen: Gab es eine alte amoritische Königsideologie, belegt durch das Orakel, das seinerseits die Abfolge (zumindest im Wesentlichen) eines Inthronisationsrituals reflektiert mit Einschluss seiner mythologischen Begründung? Wenn ja, wurde damit der Ort gefunden, an dem im Alten Testament die Königspsalmen mit den prophetischen Traditionen verschmolzen wurden? Sie regt außerdem dazu an, die „klassischen“ Werke der kritischen Exegese (z. B. die

¹¹ H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Mit Beiträgen von H. ZIMMERN (Göttingen 1895/1921).

Gunkels und Mowinckels¹²⁾ neu zu lesen, auch wenn das den gegenwärtigen Tendenzen der Wissenschaft zuwiderläuft.

Wer von „Prophetie“ spricht, muss sich zwangsläufig auch Gedanken über die Apokalyptik machen, die manchmal zur Prophetie gerechnet oder als ihre Fortsetzung angesehen wird. Dieses Thema greift Heintz in dem Aufsatz Nr. 7 (S. 123-138) auf, der auf die Frage hinausläuft, welches Licht die sog. „Akkadischen Prophetien“ auf die Ursprünge der jüdischen Apokalyptik werfen könnten. Unter dieser Bezeichnung fasst man sieben teilweise rekonstruierbare Keilschrifttexte und einige isolierte Fragmente zusammen¹³⁾, die zwar literarisch selbständig sind, aber formal wie inhaltlich Gemeinsamkeiten aufweisen: Es handelt sich um Ankündigungen von politischen Ereignissen und Vorgängen, meist im Zusammenhang mit dem Aufkommen eines neuen Königs, in dem die Verben im Präsens-Futur stehen. Das logische Subjekt dieser Vorhersagen ist meist impliziert – sei es durch die passivische Konstruktion der Verben, sei es durch die Anonymität des erwarteten Königs. Typisch ist auch die Einteilung der Texte in kurze Paragraphen. Was den Inhalt angeht, so ist auf den ersten Blick zu erkennen, dass die Ankündigungen *vaticinia ex eventu* sind, d. h. Umsetzungen von vage charakterisierten historischen Geschehnissen in Zukunft. Die Paragraphen beginnen in der Regel mit der Ankündigung der Thronbesteigung eines anonymen Königs. Dessen Herrschaft wird quantitativ (Dauer) und qualitativ (gut – schlecht) charakterisiert; meist ergeben sich dabei alternierende Perioden von „Heil“ und „Unheil“. Aus der vom Verfasser vorgelegten Interpretation der Texte sind folgende Punkte hervorzuheben: Die Texte haben Beziehungen zu astronomischen Omina und chronographischen Texten und teilen deren deduzierenden, spekulativen, weisheitlichen Charakter. Sie sind keine Prophetien, da ihnen deren genauer historischer Rahmen ebenso fehlt wie ein Hinweis darauf, dass es sich um die Übermittlung des göttlichen Willens handelt. Die historische Verifizierung der angekündigten (in Wirklichkeit bereits eingetretenen) Geschehnisse ist bisher nur in Einzelfällen möglich. Generell ist aber festzuhalten, dass derartige Ereignisse, die den religiösen und folglich nationalen Zusammenhalt in Frage stellen,

¹²⁾ H. GUNKEL: s. Anm. 11; S. MOWINCKEL, Psalmenstudien, II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie (Videnskapsselskapets Skrifter, II. Hist.-filos. Klasse 1921:6; Kristiania [= Oslo] 1922), *passim*. Die kürzlich erschienene englische Übersetzung von GUNKELS Werk, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio-Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12* (The Biblical Resource Series; Grand Rapids, MI, 2006), und der schon ältere Nachdruck der Psalmenstudien (II) von MOWINCKEL (Amsterdam 1961) scheinen in die von Jean-Georges Heintz anvisierte Richtung zu weisen.

¹³⁾ Verzeichnet unten S. 124-125. [Hinzu käme jetzt noch die von A.K. GRAYSON, *Babylonian Historical-Literary Texts* (Toronto Semitic Texts and Studies, 3; Toronto/Buffalo 1975), 24-37, veröffentlichte merkwürdige „Dynastische Prophetie“, zuletzt behandelt von M. NEUJAHN, *When Darius Defeated Alexander: Composition and Redaction in the Dynastic Prophecy*, *Journal of Near Eastern Studies* 64 (2005), 101-107 (Lit.).]

am Anfang einer Reflexion darüber und einer literarischen Produktion apokalyptischen Typus stehen. Vergleichbar ist die Rolle des babylonischen Exils für das jüdische Volk. Es ist an diesem Punkt offenkundig, dass ein radikaler Gegensatz zwischen Apokalyptik und Prophetie, wie ihn die klassische Sicht annahm, nicht besteht. Im 8./7. Jh. v. Chr. und nach dem Exil schöpft die eschatologische Verkündigung der Schriftpropheten und die apokalyptische Rede der mantischen Weisheit aus derselben Quelle, der religiösen Tradition des *einen* Gottes Israels.

Für künftige Forschung ist wichtig: Die apokalyptische Rede verweist wegen ihrer Bindung an eine Vorgehensweise deduktiven Charakters auf eine wesentlich weisheitliche Aktivität. Die weisheitlichen Ausgangspunkte treten keinesfalls zufällig hinzu, sondern sind essenziell. Zentrum dieser weisheitlichen und mantischen Aktivitäten war Mesopotamien; die „Akkadischen Prophetien“ enthalten zahlreiche Original-Themen der Apokalyptik. Erst nach der ins Einzelne gehenden und vollständigen Erhellung der verschiedenen mantischen und apokalyptischen Themen kann man mit einiger Aussicht auf Erfolg die Frage des historischen Ursprungs der jüdischen Apokalyptik in Angriff nehmen.

Die sieben Aufsätze des zweiten Teils der Sammlung stehen unter der Überschrift „Thematische Studien“; methodisch geht es auch in ihnen darum, Motive, Symbole, Traditionen im Rahmen des *milieu sémitique ambiant*, der „Umwelt“ des Alten Testaments, zu interpretieren.

Das alttestamentliche Motiv des „verzehrenden Feuers“ (ʿēš ʾōkēlet/ʾōkālā) als Instrument des göttlichen Gerichts gemäß der Phraseologie des „Heiligen Kriegs“ bildet den Gegenstand des Artikels Nr. 8 (S. 141-153). Den Ursprung des Begriffs sucht Heintz in Mesopotamien. Die Keilschrifttexte beschreiben die konkrete Situation, in der die Vorstellung vom „verzehrenden Feuer“ entstehen konnte – die Entzündung des Röhrichs (Dossin). Der zuweilen mysteriöse Ursprung dieses Phänomens, das zugleich die natürliche Umgebung des Menschen und seine historische Heimat ergriff, wird auf das Wirken des Gottes Gibil zurückgeführt. In den Mittelmeerländern wird diese Vorstellung auf alle Brände der Vegetation angewandt, z. B. in Ez 21,3 oder Sach 11,1 (Zedern des Libanon). An den Bibelstellen ist Jahwe der Verursacher. Der Übergang des Motivs in den Bereich der Geschichte ergibt sich vor allem aus der Verwendung des Feuers als Mittel des Angriffs bei der Belagerung von befestigten Städten. Die Beziehung zwischen Jahwe und dem feurigen Element, ein Aspekt seiner machtvollen Manifestation in der Geschichte, erscheint für die ältesten literarischen Traditionen grundlegend – vgl. das „Feuer vom Himmel“ in 1 Kön 18,38; 2 Kön 1,10.12 und die Bezeichnung Jahwes selbst als „verzehrendes Feuer“ in Ex 24,17; Dtn 4,24. Auf dieses Theophaniemotiv, das sowohl den geographischen Rahmen als auch die historische Herrschaft und die Gesetzgebung des Gottes Israels ausdrückt, beziehen sich die gan-

zen rituellen und literarischen Äußerungen dieses Volkes. Jedoch ist der feuerige Charakter Jahwes im Lichte der religiösen Mentalität der nomadischen Semiten primär gegenüber dem Sinai als Feuerberg.

Die Aufsätze Nr. 9 und 10 befassen sich mit der Abwesenheit von Göttern von ihrem Heiligtum.

Ziel des Artikels Nr. 9 (S. 155-167) ist es, den Vers Jes 45,15, der von Jahwe als einem Gott spricht, „der sich verbirgt“, in seiner masoretischen Fassung, d. h. ohne Textänderung, zu verstehen. Festzuhalten ist zunächst, dass einerseits die Qualifikation Jahwes als „verborgen“ der religiösen Tradition Israels nicht fremd ist (vgl. Ps 89,47a), und dass sich andererseits die Kohärenz der Perikope Jes 45,13-19 auf der Ebene der Endredaktion des Buches aus der Opposition zwischen dem *Deus absconditus* von V. 15 und dem *Deus revelatus* (in seinem Wort) von V. 19 ergibt. Zu klären ist dann, ob das religiöse Denken Israels und speziell Deutero-Jesajas von dem Konzept eines *deus absconditus* Kenntnis haben konnte, welche Bedeutung im Bejahungsfall dieses Konzept in der Umwelt Israels gehabt hat und wie Israel dieses Konzept kennen lernen und in der Wirklichkeit des Exils in seine Theologie integrieren konnte. Der Kontext des Buches Deutero-Jesajas regt dazu an, in erster Linie an Babylonien zu denken, wo seit alters die Abwesenheit von Gottheiten von ihrem Heiligtum (in Gestalt ihrer Statue; Belege¹⁴: ein prophetischer Traum aus Mari [18. Jh. v. Chr.], die Marduk-„Prophetie“ [12. Jh. v. Chr.¹⁵], das Erra-Epos [8. Jh. v. Chr.] und die Uruk-„Prophetie“ [7. Jh. v. Chr.]) als Gefährdung des religiösen und damit auch des sozialen Zusammenhalts, und im privaten Bereich die Abwendung der persönlichen Gottheiten von einer Person (z. B. in dem Großen Ištar-Gebet aus spätaltbabylonischer Zeit¹⁶) als Ursache von Unglück aller Art erfahren wurde. Mit diesen Texten befinden wir uns zweifellos nahe am „Sitz im Leben“ bzw. „im Kult“ dieses Themas, von dem der israelitische Prophet im babylonischen Exil in der ersten Hälfte des 6. Jh.s v. Chr. Kenntnis hatte. Hier treffen sich die Situation der Israeliten – Deportation und Exil – und das babylonische Thema der Abwesenheit der Gottheit. Letzteres konnte in dieser Periode der kulturellen Symbiose dem Propheten nicht verborgen bleiben, wie auch die Polemik gegen die „Bilder“ belegt. Die Verwendung des babylonischen Motivs und die eigene Tradition des bildlosen Kultes bei dem Propheten stehen nicht im Widerspruch – es ergibt sich eine Synthese von Weisheit und Satire, Religion und Doxologie. Für Jes 45,12-19 bedeutet dies:

- a) Jes 45,12-19 ist in seiner vorliegenden Form als ein kohärentes literarisches Ganzes zu betrachten.

¹⁴ Siehe dazu oben Anm. 13.

¹⁵ Die Keilschrifttafeln, die sie überliefern, sind jünger.

¹⁶ Wie Anm. 14.

- b) Die Kohärenz ist in der Formulierung eines Glaubensbekenntnisses durch Fremde (wie in Jos 2,8b-11) zu finden, dem Ausdruck der Anerkennung der unbestreitbaren Souveränität Jahwes.
- c) V. 15 (die „Pointe“) wie das ganze Orakel kommen *e mente prophetae*.
- d) V. 15 enthält eine satirische Anspielung an das babylonische Thema der Abwesenheit der Statue einer Gottheit und ist eng verwandt mit der Polemik gegen die Bilder.
- e) Die Bedeutung von V. 15 besteht darin, antithetisch und polemisch eine Auseinandersetzung zwischen dem Gott Israels als eines „sich verborgen haltenden“ und den Göttern zu formulieren, die Idole sind, entführbar, abwesend, mit einem Wort, ineffizient. Der letzte Sinn des V. 15 ist doxologisch. Die souveräne Gegenwart des lebendigen Gottes in der Geschichte, selbst wenn er sich „verborgen hält“, ist die des „Gottes Israels, der rettet!“

Aufsatz Nr. 10 (S. 169-181) nimmt das Thema der „Reisen“ von Göttern auf, das bereits in Nr. 9 im Zusammenhang mit der Abwesenheit von Gottheiten von ihrem Heiligtum angeklungen war. Für die Götter und Göttinnen bedeutet eine Reise – nach Analogie der Menschen – eine Periode der Unsicherheit und der Risiken. Die prophetische und hymnische Tradition Israels nimmt derartiges auf, um die Theophanie in ihrem kosmischen Rahmen zu beschreiben (vgl. z. B. Jes 40,3f., wohl nicht ohne babylonischen Einfluss).

Die Gründe und die Umstände der Abwesenheit von (Statuen von) Gottheiten haben in der altmesopotamischen Geschichtsschreibung wichtige Variablen. Zwei Serien von Texten zeigen die Motive und die Umstände solcher „Götterreisen“: Im rituellen Rahmen finden „Reisen“ einer Gottheit von ihrem Heiligtum zu dem einer anderen höhergestellten statt mit allem notwendigen Gepränge (Prozession) und der Mitwirkung der Bevölkerung. Im historischen Rahmen handelt es sich um die Erbeutung von Gottheiten (d. h. ihrer Statuen) bei Feldzügen, Ereignisse, die die Abwesenheit der Statue von ihrem Heiligtum und ihrer Stadt nach sich ziehen mit fundamentalen Folgen für Politik und Religion. Sie wiederholen sich in der Geschichte mehrfach und werden so eines der Leitmotive der babylonischen Geschichtsschreibung. Im Erra-Epos hat die Abwesenheit Marduks und Istarans, des höchsten Gottes von Dēr, katastrophale Folgen, weil sie Erra sein Zerstörungswerk ermöglicht. Um im Augenblick der Katastrophe nicht anwesend zu sein, muss Marduk aus eigenem Willen seine Statue verlassen. Die Gottheit bewohnt und transzendiert zur gleichen Zeit ihr Bild.

Zur Zeit der Deportation und des Exils wird dieses Pflichtthema der babylonischen Historiographie auch in den religiösen und weisheitlichen Bemühungen der Propheten Israels reflektiert, so bei Deutero-Jesaja (Jes 45,15, s. Aufsatz Nr. 9) und bei Ezechiel. Dieser sieht die „Herrlichkeit Jahwes“ (*kəbōd* YHWH) in Mesopotamien, aber auch, wie sie – im Zusammenhang mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem – aus der Stadt aus-

zieht und sich auf dem „Berg im Osten“ (Ölberg?) niederlässt (Ez 11,23), jedoch auch, wie sie „von Osten her“ in den Tempel zurückkehrt (Ez 43,1-7a). Er benutzt das doppelte Wandern Jahwes aus dem Tempel heraus und in ihn zurück als literarischen Rahmen seines Buches (*inclusio*, Kapitel 8-11: 43f.).

Anhangsweise behandelt Heintz noch zwei Keilschrifttexte über die in beiden Fällen wohl unfreiwillige Entfernung von Göttern (d. h. ihren Statuen) von ihrem Ort und deren Folgen sowie die Episode von Rahels Raub der Teraphim ihres Vaters in Gen 31,22-42.

Einer der zahlreichen Hilferufe des Rīb-Adda von Byblos an den Pharao aus dem Amarna-Archiv handelt von der erfolgten oder zu verhindernden¹⁷ Erbeutung der Stadtgötter durch Aziru von Amurru.

Klarer ist ein Brief des Yaqqim-Addu, Gouverneurs von Saggarātum, aus Mari. In ihm geht es darum, dass die *sugāgū* (Dorfoberhäupter) seines Bezirks ihn bitten, ihre Götter(statuen), die in Saggarātum und Dūr-Yahdun-Lim „zurückgehalten“ werden, in ihre Tempel zurückkehren zu lassen, damit die Opfer dargebracht werden können. Der Beamte fragt den König, ob er diesem Ersuchen stattgeben kann. Die Umstände des Vorgangs sind unbekannt. Deutlich ist jedoch die Gegenwart der Götter im Tempel ihres Dorfes konstitutiv für die soziale und religiöse Gruppe innerhalb der Tribalgesellschaft.

Dieser Mari-Text ist geeignet, etwas Licht auf Gen 31,22-43 zu werfen (der Begriff *terāpīm* ist synonym mit *ʾēlōhīm* in V. 30.32). Die beiden Ausdrücke beziehen sich auf die Clangötter Labans. Durch ihren Diebstahl und ihre Mitnahme dreht Jakob die List seines Schwiegervaters und damit die Machtverhältnisse um; indem er die Frau, die Fahrhabe (Herden) und die „Penaten“ behält, zwingt er Laban, mit ihm einen endgültigen Vertrag zu schließen. Aus Rechtsurkunden aus Nuzi ergibt sich, dass die Legitimität des Erben vom Besitz der Familiengötter (*ilānu*) abhängt (Sidney Smith). Das erklärt Rahels Diebstahl der Götter im Augenblick der Flucht und Labans Insistieren darauf, sie zurück zu erhalten. Die Vorstufe dieser Erzählung von der Inbesitznahme und Entführung von Götterstatuen bezieht sich nach Heintz auf eine historische Realität, deren entferntes Echo man in Gen 35,2 finden kann, wo Jakob die Entfernung der „fremden Götter“ anordnet.

Die Schlussbemerkung erklärt, dass das generelle Ziel des Aufsatzes darin bestand, die Exegeten dazu anzuregen, die *external evidence* neu zu überdenken. Wenn man zunehmend die Lücken unserer Kenntnis mit Hilfe einer richtiggehenden *recherche documentaire* schließe, durch den Versuch, diese Dokumentation zu ordnen und in eine Perspektive der gegenseitigen Erhellung der altsemitischen und alttestamentlichen Texte zu stellen, sei zu hoffen, die Datierung und die Interpretation der letzteren zu verbesser-

¹⁷ Der Text ist nicht eindeutig.

sern – mehr jedenfalls, als wenn „kritische“ Hypothesen aufgestellt und zu oft die wichtige intertextuelle Realität beiseite gelassen würden.

Auch Aufsatz Nr. **11** (S. 183-203) handelt von Götterreisen, den in dem (zeitlich späteren) Artikel Nr. **10** nur erwähnten gegenseitigen Besuchen von Gottheiten, die sich rituell zu Schiff auf dem Euphrat vollzogen. Eine Auswahl einschlägiger Texte und der in Aufsatz Nr. **9** behandelte prophetische Traum aus Mari werden von Heintz zur Interpretation der Schwierigkeiten in Jes 43,14f. herangezogen. Das Prinzip ist dabei, eine Lösung zu finden, die so nahe wie möglich am masoretischen Text bleibt. Die problematischen Ausdrücke in V. 14 sind *bārîḥîm* (in der Literatur erklärt als „Flüchtlinge“, „Riegel“ oder „*Elitesoldaten“¹⁸) und *ʾōnîyōt* (wiedergegeben als „Ketten“, „Klagen“ oder „Schiffe“). Bei *ʾōnîyōt* entscheidet sich der Verfasser für die primäre Bedeutung „Schiffe“, auch auf Grund eines Teils der antiken Nebenüberlieferung. Er folgt außerdem A.B. Ehrlich in der Annahme, dass die Ausdrücke *ʾōnîyōt* und *bārîḥîm* korrespondierten. Das bedeutet, dass auch in *bārîḥîm* ein Schiffsterminus stecken muss, nach M. Dahood das ägyptisch, ugaritisch und griechisch belegte Wort *br* (griech. βῆρις). Heintz akzeptiert Dahoods Emendation **bārēhēm*; daraus resultiert die folgende Übersetzung:

- ¹⁴ So spricht YHWH, euer Erlöser, der Heilige Israels:
Euretwegen unternehme ich einen Feldzug gegen Babylon.
Ich lasse sie alle in Booten den Euphrat hinunterfahren,
und (sie), die Chaldäer, auf den Schiffen ihres Jubels.
¹⁵ (Denn) ich bin YHWH, euer Heiliger,
der Schöpfer Israels, euer König!

Hintergrund des Orakels sind die feierlichen Götterprozessionen auf dem Euphrat unter Teilnahme zahlreicher Menschen im Rahmen großer religiöser Feste. Doch liegt hier vielleicht das bei Deutero-Jesaja öfter zu beobachtende Phänomen einer impliziten und verschleierten Anspielung vor, so dass der Prophet, indem er die dominante Macht in ihrem symbolischen Zentrum anvisiert, ihren Untergang und damit das Heil für Israel ankündigt.

Heintz stellt abschließend fest, dass trotz dieser Primärinterpretation das weitere Deutungspotential des Textes, also etwa „Riegel“ bzw. „Flüchtlinge“ für *bārîḥîm*, von den Exegeten aus ihren Erwägungen nicht ausgeklammert werden darf.

Ein verwandtes Problem behandelt Heintz in Aufsatz Nr. **12** (S. 205-221), der sich – nach einer methodologischen Einleitung vor allem für Nicht-Fachleute – mit der von J. Wellhausen 1892 in die Diskussion eingeführten These beschäftigt, dass in Hos 14,9b hinter der masoretischen Textform die kanaanäische Göttin ʿAnat und das Kultobjekt Aschera, nach Wellhausen „ein heiliger Pfahl“, stünden. Dies trifft sich mit Heintz’ Überzeugung, dass das Alte Testament implizite und deshalb verborgene Bezü-

¹⁸ Dafür muss **baḥūrîm* statt *bārîḥîm* m gelesen werden.

ge auf semitische Gottheiten enthalte, und dass die Tiefe und Vielschichtigkeit eines alttestamentlichen Textes sich aus seinen möglichen *relectures* (\cong Neuinterpretationen) ergebe, je nach den in ihm enthaltenen unterschiedlichen Elementen und Traditionen. Tradition beschreibe demnach, bezogen auf das Alte Testament, eine komplexe Größe.

Üblicherweise übersetzt man den masoretischen Text von Hos 14,9ab folgendermaßen:

„Ephraim! Was habe ich noch mit den Götzenbildern zu schaffen?
Ich bin es, der ihm antwortet und über ihn wacht!“

Nach Wellhausens Interpretation lautet V. 9b in Übersetzung hingegen: „Ich bin seine Anath und seine Aschera“.¹⁹ Voraussetzung dafür ist, dass der ursprünglich nicht vokalisierte Text des Alten Testaments in vielen Fällen textintern unterschiedliche Lesungen ermöglicht. So hat z. B. die griechische Übersetzung (Septuaginta) das Verbum *‘NI* nicht als „antworten“, sondern als „erniedrigen“ aufgefasst und bei der Verbalform *wa’āšūrennū* nicht an *ŠUR* I „blicken auf, wachen über“, sondern an *ŠUR* III H „stark machen“ gedacht, also die beiden Sätze mit „ich habe es erniedrigt und werde es wieder zu Kräften bringen“ wiedergegeben. Hieronymus (Vulgata) wiederum fand im zweiten Satz das Verbum *’SR* I D „führen, leiten“.

Aufgrund der Schwierigkeiten von Überlieferung und Lesung hält es der Verfasser mit der wissenschaftlichen Tradition für gerechtfertigt, externe Kriterien beizuziehen, um die ursprüngliche Form und Bedeutung des Textes aufzufinden oder um gleichsam die Schichtenabfolge des Textes archäologisch zu bestimmen. Historisch gehöre der größte Teil der Verkündigung Hoseas (zumindest in den Kapiteln 4-14) in die 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. nach dem Ende der Dynastie der Omriden (743 v. Chr.) und vor den Einfall des assyrischen Königs Tiglathpileser III. in Galiläa und Gilead (734 v. Chr.). Bis dahin habe die Entwicklung im Lande seit der Ansiedlung der Israeliten zu einem tiefen Bruch mit der kanaanäischen religiösen Praxis geführt. Doch seien Spuren davon noch im Alten Testament zu finden, z. B. in Gestalt des Ortsnamens Beth-Anoth (hebr. *Bēṭ ‘Ānōt*). Wellhausens intuitiv gefundene²⁰ Erklärung von Hos 14,9b wurde durch die epigraphischen Funde von Ugarit bestätigt, in denen die Göttinnen *‘Anat* (*‘nt*), die Schwester und Gemahlin des Wettergottes Baal, und Aschera (*’trt*, zu lesen **’Atiratu*), die Gemahlin des höchsten Gottes El,

¹⁹ J. WELLHAUSEN, Die Kleinen Propheten übersetzt und erklärt (Berlin ⁴1963), 20 mit Kommentar S. 134. Statt *wa’āšūrennū* liest Wellhausen **wa’āšērātō*

²⁰ [Dazu möchte ich bemerken, dass Wellhausens Idee wohl intuitiv war, aber auch bereits eine dokumentarische Basis in ägyptischen Texten des Neuen Reiches und phönizischen Inschriften hatte. Zu dem, was man 1892 von Anath wissen konnte, s. F. BAETHGEN, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte: Der Gott Israel’s und die Götter der Heiden (Berlin 1888), 52f. Zu den Ascheren, gedeutet als Symbole der Göttin Astarte, s. ebd., 218-220.]

eine prominente Rolle spielen. Nimmt man noch palästinische Inschriften aus *Hirbet el-Kōm* und *Kuntillet ʿAğrūd* hinzu, in denen der Ausdruck „YHWH und seine Aschera“ vorkommt, so lässt sich der Schluss ziehen, dass mit der ʾĀšēṛā in Hos 14,9b das Kultobjekt der Anath, ihr „heiliger Baum“, gemeint ist. Die monolatrische Jahwereligion des 8. Jahrhunderts v. Chr. benutzt und verwirft, entmythologisiert und integriert so zugleich die damalige und als Konkurrent auftretende Sprach- und Vorstellungswelt der kanaanäischen Kultur.

Gegenstand des Aufsatzes Nr. 13 (S. 223-243)²¹ ist die Bildsprache (Metaphorik) der Bibel, insbesondere der prophetischen Literatur, in ihrem Verhältnis zu den Bildern und ihrem Verständnis in der altorientalischen Welt. Um das Wesen der alttestamentlichen „verbalen Ikone“ zu ergründen, geht der Verfasser von zwei Bildwerken aus, die im neuassyrischen Tempel des „Wettergotts“ Adad des nordmesopotamischen *Tell er-Rimāḥ* gefunden worden sind. Es handelt sich um zwei motivgleiche Stelen, die den Eingang der Cella dieses Tempels flankierten. Beide zeigen in ihrem oberen Teil einen Löwenkopf, aus dessen aufgerissenem Maul statt der Zunge eine zweischneidige Schwertklinge hervortritt, deren Spitze nach unten zeigt. Das Motiv Löwe + Schwert ist auch sonst in der altorientalischen Kunst belegt, doch sind die beiden Elemente – genauer: der brüllende Löwe und das gezückte Schwert – nirgends so eng vergesellschaftet wie hier. Ihre inhaltliche Verbindung besteht darin, dass sowohl der Löwe als auch das Schwert „frisst“ (hebr. ʾKL, akk. *akālum*). Die archäologischen Bezeugungen des „Eisen speienden Raubtiers“ reichen von einer Streitaxt mitannischen Ursprungs aus Ugarit (14. Jahrhundert v. Chr.) und dem etwa gleichzeitigen Felsrelief des „Schwertgottes“ in Yazılıkaya bis zu den eisenzeitlichen Schwertern, Dolchen und Äxten aus Luristan. Der „brüllende Löwe“ begegnet in der nordsyrischen Kunst seit dem 9. Jahrhundert v. Chr. als Schwellenwächter bei Stadttoren und Tempeleingängen, vom 8. Jahrhundert an auch als Motiv der syrisch-palästinischen Siegelkunst, schließlich, parallel zu der Zunahme der großen Raubtiere in den palästinischen Gebirgsregionen in dieser Zeit, auch als reale Gefahr und als „lebende Metapher“ im Alten Testament.

Literarisch wird die Symbolik des Schwertes umfassend durch das „Schwertlied“ in Ez 21,14-22 illustriert. Die Quelle des „Flammenschwerts“ von Gen 3,24 ist neben dem Blitz des Gewittergottes möglicherweise auch in der babylonischen gelehrten Spekulation zu finden – vgl. die Bezeichnung des Feuergottes Išum als „Schwert“ (*namṣāru*) im Prolog des Erra-Epos. Der häufig im Alten Testament vorkommende Ausdruck *lāpī ḥēreb*, fälschlich oft als „mit der Schärfe des Schwerts“ übersetzt, erklärt sich durch die erwähnten Waffen mit dem Dekor des „Eisen speienden Raubtiers“ und ist daher besser mit „(schlagen) bis an das Maul (d. h. das

²¹ Siehe auch oben Anm. 7.

Heft) des Schwerts“ wiederzugeben. Diese Interpretation wird durch Texte unterstützt, die das Schwert metaphorisch als Tier zeichnen, das seine Beute verschlingt (z. B. Dtn 32,42).

Das Symbol des „brüllenden Löwen“, z. B. in Amos 1,2 und 3,8, gehört zusammen mit dem „bedrohenden Schwert“ und dem „verzehrenden Feuer“²². Auf der Symbolebene ergeben sich so folgende Äquivalenzen: Schwert = Feuer (beide „verzehren“) und Gebrüll des Löwen = Donner des Gewittergottes (akk. der *rigmu* Adads). Nach Heintz bezieht sich Amos nicht nur auf Weisheit und Bundestheologie, sondern auch auf alte Traditionen des Wettergottes, wie sie an judäischen Heiligtümern zu Hause waren.

Abschließend bespricht der Verfasser noch kurz das alttestamentliche Bilderverbot und das Motiv der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (*imago Dei*).

Das Thema der *imago Dei*, das am Ende von Aufsatz Nr. 13 kurz skizziert wurde, wird ausführlich in Nr. 14 (S. 245-264)²³ behandelt. Bezugspunkt ist Gen 1,26f. (mit den Seitenreferenten 5,1[.3] und 9,6), wo von der Erschaffung des Menschen „als Bild (*šēlem*) und Abbild (*dāmūt* „Ähnlichkeit“) Gottes“ die Rede ist. Diese Texte gehören der sog. Priesterschrift an, einem komplexen Literaturwerk, das wahrscheinlich im 6. Jahrhundert v. Chr. in einer Zeit der nationalen und religiösen Krise von Priestern des Jerusalemer Tempels während des Exils, in direktem Kontakt mit der glänzenden babylonischen Kultur, aber unter Einbeziehung alter eigener Traditionen redigiert wurde. Zur Erhellung des Hintergrunds der Aussagen über die *imago Dei* führt der Verfasser eine Reihe von ägyptischen und babylonisch-assyrischen Parallelstellen an, die alle den König als Bild (äg. *snn*, akk. *šalmu*) einer Gottheit bezeichnen. Wichtig sind Heintz zwei Passagen aus den Briefen des Adad-šumu-ušur, des Exorzisten (*mašmaššu*) des Königs Assurbanipal, in denen der Briefschreiber den König das *šalmu* („Bild“, konkret „Statue“) einer Gottheit nennt²⁴, und ein dritter, in dem statt *šalmu* in ähnlicher Verwendung das Wort *šillu* „Schatten“ (Logogramm GIŠ.MI = gissu) verwendet wird²⁵. Das Logogramm würde ein Semit „beinahe automatisch“ als *šalmu* „dunkel“ (Logogramm MI = ge₆) verstehen, das lautlich wiederum dem Wort *šalmu* „Statue“ nahestünde. Für Syrien verweist Heintz auf die assyrisch-altaramäische Inschrift der Statue des Königs Haddu-yīṭī von Guzana, in der dem assyrischen *šalmu* in der aramäischen Fassung sowohl *šlm* (aram. Z. 12.16) als auch *dmwṭ* (aram. Z. 15) entspricht. Auf Grund dieses Sachverhalts erscheine das hebräische *dāmūt* nicht wie eine spiritualisierende Abschwächung des in *šēlem* „Statue“ enthaltenen Anthropomorphismus. So wäre Gen 1,26 folgendermaßen

²² Zu diesem s. auch Aufsatz Nr. 8.

²³ Siehe auch oben Anm. 7.

²⁴ Die Texte LAS 125 (ABL 6) und 143 (ABL 5) sind jetzt neu ediert von S. PARPOLA in SAA 10,228 und 196.

²⁵ Der Text LAS 145 (ABL 652) ist jetzt neu ediert von S. PARPOLA in SAA 10,207.

zu übersetzten: „Lasst uns den Menschen machen nach unserem Bild (*image*), gemäß unserem Abbild (*effigie*)“.

Ausführlich bespricht Heintz die sog. „Sonnentafel“ von Sippar, die in ihrem oberen Teil ein Relief, darunter eine Stifterinschrift des Königs Nabû-apla-idinna von Babylon (9. Jahrhundert v. Chr.) trägt. Das Relief zeigt den König, der von zwei Gottheiten vor den in einem Pavillon thronenden Sonnengott Šamaš geführt wird. Vor dem Gott befindet sich auf einem Tisch eine Sonnenscheibe, die zugleich von zwei göttlichen Wesen an Seilen gehalten wird. Nach dem Text handelt es sich um die Wiederherstellung der Statue (*šalmu*) des Gottes bei gleichzeitiger Abwertung des als Ersatz für das verlorene anthropomorphe Bild verwendeten Sonnensymbols (*nipḫu*).

Für die Etymologie von *šēlem* verweist Heintz auf die zwei „klassischen“ Hypothesen von Theodor Nöldeke (zu arab. *šalama* „abschneiden“) und Friedrich Delitzsch (zu akk. *šalāmu* „dunkel sein“, damit verwandt *šillu* „Schatten“ und „Schutz“). Diese müssten sich semantisch nicht ausschließen. Der implizite Parallelismus zwischen *šillu* „Schatten“ und (dem nicht ausgedrückten) *šalmu* „Statue“ an der oben angeführten Stelle aus LAS 145 (SAA 10,207) ließe eher darauf schließen, dass die beiden Termini im archaischen Denken direkt verbunden wurden. Man könnte die Technik des Schattenrisses und die griechischen schwarzfigurigen Vasen assoziieren. Ist in Mesopotamien freilich nur der Herrscher wahres Abbild Gottes, so ist es in der priesterlichen Tradition des Alten Testaments jede menschliche Kreatur.

Dem Thema des „Bundes“ (hebr. *bərīt*) auf dem Hintergrund altorientalischer Texte und Sachverhalte sind die sechs Aufsätze des dritten Teils der Sammlung gewidmet.

In Aufsatz Nr. 15 (S. 267-284) zeigt der Verfasser, dass das Ritual beim Abschluss eines zweiseitigen Vertrags, das in Gen 31,43-32,1 geschildert wird, eine enge Parallele in einem Dokument aus Mari hat, wo zur Regelung eines intertribalen Konflikts eine Übereinkunft getroffen und durch die Errichtung eines Denkmals samt einer beschrifteten Stele besiegelt wird. Heintz zieht daraus den Schluss, dass der alttestamentliche Text als kohärent angesehen werden kann und seine literarkritische Verteilung auf zwei Quellen nicht notwendig ist, da er eine Realität widerspiegelt, die dem amoritischen und dem protobiblischen Milieu gemeinsam ist.

Aufgrund einer Skizze des „Rituals der aufgerichteten Steine“ und der Modalitäten bei Vertragsabschlüssen kommt der Verfasser zu folgenden Ergebnissen: Bei dem Abschluss eines Grenzvertrags (gleichzeitig Nichtangriffspakt) zwischen den beiden Vertretern eines aramäischen (Laban) und eines israelitischen (Jakob/Israel) Stammes errichtet jeder von beiden eine Stele in Gilead. Der Pakt in Gestalt eines zweiseitigen Vertrags wird durch gegenseitige Eide bekräftigt und durch die Errichtung eines Steinhau-

fens durch die Stammesmitglieder und ein Gemeinschaftsmahl bestätigt. Die Jakob-Gruppe versteht die Stelen als Wohnung und damit Gegenwart der göttlichen Zeugen des Vertrags, die auch die Ahnen einschließen. Sie stellt überdies eine Verbindung her zwischen dem Namen der Gegend, Gilead, und der Funktion der dort errichteten Struktur (*gal* „Steinhaufen“ + *ʿēd* „Zeuge“; die aramäische Übersetzung ist eine Glosse). Schließlich findet ein Opfermahl statt, von dem auch die Vertragsgötter ihren Anteil erhalten. Nach einem letzten gemeinsamen Nachtlager begeben sich beide Gruppen in ihr jeweiliges Territorium. Gen 31,43-32,1 könnte somit eine Tradition enthalten, die auf eine historische Beziehung zwischen der Laban- und der Jakob-Gruppe zurückgeht.

Die Texte Nr. 16 (S. 285-308) und 17 (S. 309-322)²⁶ können zusammen referiert werden, da sie sämtlich von Verträgen der altbabylonischen Zeit und dem „Bundes“-Verständnis des Alten Testaments handeln und einem Grundstock von Sachverhalten jeweils neue Aspekte hinzufügen.

Der Grundstock lässt sich etwa so beschreiben: Julius Wellhausens weithin akzeptierte und in der Diskussion weiter ausgebaut These von 1878, dass der Begriff des „Bundes“ in der Entwicklung der israelitischen Religion ein Spätling sei, hält der Evidenz von mehr als sechzig bekannten altorientalischen Verträgen vom frühen 2. Jahrtausend v. Chr. an nicht stand. Besonders wichtig für die Fragestellung sind die bisher veröffentlichten sechs altbabylonischen Verträge aus Mari und *Tell Leilān*. Diese widerlegen auch die Behauptung, vor der Mitte des 2. Jahrtausends habe es Verträge nicht gegeben (D.J. McCarthy), und die Vermutung, die Verträge seien ausschließlich mündlich geschlossen worden (V. Korošec). Die Entwicklung des Vertragsformulars geht von Vasallenverträgen mit einseitig dem Vasallen auferlegten Pflichten (Ebla, Lagaš) über die dreiteiligen altbabylonischen Verträge (Schema: Schwur bei den Göttern, Vereinbarungen und Bestimmungen, abschließende Flüche für den Fall der Vertragsverletzung) zu den differenzierten hethitischen, neuassyrischen, aramäischen und neubabylonischen Verträgen. Ob man in altbabylonischer Zeit schon zweiseitige Abkommen in formalem Sinn (wie in der mittelbabylonischen Zeit) kannte, ist fraglich; eher handelte es sich um unilaterale Verträge, die sich die Partner gegenseitig auferlegten. Die Prozedur eines Vertragsabschlusses, wie sie in altbabylonischer Zeit für Babylon, Ešnunna, Ekallātum und Mari belegt ist, durchlief, nach Vorverhandlungen, zwei Phasen: In der ersten sandten sich die potentiellen Partner eine „Kleine (Keilschrift-) Tafel“ mit dem Vertragsentwurf zu, der durch die Geste des „Berührens der Kehle“ akzeptiert wurde. In der zweiten wurde eine „Große Tafel“ mit dem definitiven Vertragstext überbracht, der vor den Göttern, den Garanten des Vertrags (Flüche!), beschworen wurde. Die Texte weisen ein typisches Vokabular auf – das Verhältnis von Suzerän und Vasall als Vater-Sohn-

²⁶ Siehe auch oben Anm. 9.

Beziehung, Illoyalität als „Sünde“, „Gericht“, retrospektive Prologe –, aus dem besonders der Ausdruck „von ganzem Herzen“ (*ina/ša libbim gamrim*) als Ausdruck der ungeteilten Loyalität hervorsticht. Vertragabschlüsse werden auch in der mesopotamischen Ikonographie reflektiert.

Für die Etymologie von hebr. *bərīt* wird eine „synthetische“ Lösung vorgeschlagen, die die Bedeutungen von akk. **birītu* (ass. *berittu*) „Band, Fessel“ und *birīt* „zwischen“ (< *birītum* „Zwischenraum“) miteinander vereinigt. *Bərīt* kann so als „(der Ort des) Zwischen-Zweien, (wo) das feste Band (begründet wird)“ umschrieben werden.

Das dem altbabylonischen Vertragsvokabular angehörende Syntagma „von ganzem Herzen“ (mit Varianten) wird ausführlich in Aufsatz Nr. 18 (S. 323-334) besprochen und mit seiner hebräischen Entsprechung *bəkōl lēb/lēbāb* (Dtn 6,5 u.ö.) in Verbindung gesetzt. Die Wendung gilt vielen als typisch für die „deuteronomistische Paränese“ und dementsprechend als jung, übernommen aus dem Vokabular neuassyrischer Verträge. Durch die Entdeckung der Vertragstexte von Mari und *Tell Leilān* hat die Diskussion um die Sprache und Ideologie des Bundes nun jedoch eine neue Basis in altbabylonischer Zeit erhalten. Man könnte also fragen, ob diese Texte nicht die *gemeinsame* altsemitische Quelle sowohl für die neuassyrische als auch die vorexilisch hebräische Bundestradition sind, und ob die Verwandtschaft zwischen den beiden letzteren von daher neu zu überdenken ist. Überlegen kann man dann auch, ob die Konzeption der *bərīt* nicht alt ist.

Aufsatz Nr. 19 (S. 335-349)²⁷ kommentiert eine im Damaszener Kunsthandel aufgetauchte Alabastervase, die angeblich aus der *Ĝezīre*, dem Land zwischen Euphrat und Tigris nördlich von *Bagdād*, stammen soll. Sie ist ca. 20 cm hoch und mit drei horizontal um den Bauch herumlaufenden Friesen dekoriert. Der mittlere Fries zeigt eine bildliche Darstellung, in deren Zentrum sich zwei einander gegenüberstehende Herrschergestalten befinden, denen eine Reihe von Soldaten bzw. Beamten folgt. Die zentrale Gruppe stellt die beiden Herrscher beim Abschluss eines Vertrags dar und stimmt mit einer ähnlichen Szene überein, die den Thronsockel des assyrischen Königs Salmanassar III. (858-824 v. Chr.) in Kalḫu (*Nimrūd*) schmückt. Es handelt sich um eine Darstellung Salmanassars und des babylonischen Königs Marduk-zākir-šumi I., die um 850 v. Chr. einen Vertrag geschlossen haben. Anders als der Autor der Erstveröffentlichung nimmt Heintz nicht an, dass die beiden Darstellungen vom selben Künstler stammen; vielmehr sei das Vasenbild eine antike Kopie der Szene auf dem Thronsockel. Der Zwischenraum (*birītu*) zwischen den sich antithetisch gegenüberstehenden Herrschern symbolisiert den Vertrag (hebr. *bərīt*; s. die Aufsätze 16 und 17).

²⁷ Siehe auch oben Anm. 10.

Da Alabastergefäße nahezu ausschließlich als Behälter für Salben und wohlriechende Öle verwendet wurden, ist ein analoger Gebrauch auch für dieses Exemplar wahrscheinlich. Von daher stellt sich die Frage, welche Funktion Öl im Rahmen von Vertrags-/Bundesschlüssen hatte, die bisher im Wesentlichen nur mit dem Hinweis auf Hos 12,2b beantwortet werden konnte. Es gibt dafür jedoch auch Belege in altorientalischen Texten: Bei einem Eintrag in zwei Vokabularen aus Ebla, bei dem das sumerische Syntagma *giš.dug.gíd.du* „ein Gefäß in die Ferne tragen“ durch das eblaitische Verbum *karātum* (*kà-ra-tum*) „schneiden“ erklärt wird, legt sich der Vergleich mit dem hebräischen Ausdruck *KRT + bərīt* „einen Vertrag/Bund schließen“ nahe. Im babylonischen Epos *Enūma eliš* wird der Loyalitätseid der Götter gegenüber Marduk nach seinem Sieg über Tiāmat und seinen Schöpfungstaten „mit Wasser und Öl“ geschworen, und sie „berühren die Kehlen“; letztere Geste ist bereits aus Mari bekannt²⁸ und bildlich auch auf einem etwa gleichzeitigen Rollsiegel der Sammlung de Clercq belegt. Schließlich erscheinen unter den Komponenten des Rituals eines Vertragschlusses in den „Vasallenverträgen“ Asarhaddons ebenfalls „Wasser“ und „Öl“ nebeneinander, wenn auch wegen des Fehlens der Konjunktion „und“ zwischen beiden Elementen nicht sicher ist, ob sie zusammen im selben Ritual verwendet wurden.

Trotzdem ist es möglich, dass „Wasser (und) Öl“ in diesen Texten darauf anspielen, dass im Rahmen eines Vertragsabschlussrituals eine Lekanomanie („Becherweissagung“) durchgeführt wurde, um die Ernsthaftigkeit des Partners festzustellen.

Auf der Grundlage des behandelten altorientalischen Materials ist es nun möglich, die Bedeutung von Hos 12,2b besser zu verstehen:

„Einen Vertrag mit Assyrien schließen sie,
und Öl für Ägypten senden/mischen sie.“

Die Sätze sind parallel. Die Doppeldeutigkeit der Verbalform *yūbal* – von *YBL* „bringen, senden“ (von Tribut) oder *BLL* „mischen“ – dürfte ein bewusst eingesetztes Stilmittel sein; dies bedeutet, dass dem Propheten in der Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. das assyrische Ritual beim Abschluss von Verträgen bekannt war – auch dies ein Argument gegen die Wellhausen'sche These von der Bundesvorstellung als spät auftretendem Phänomen der israelitischen Religionsgeschichte.

Man kann über die Methode und über die Forschungsergebnisse Jean-Georges Heintz' streiten wie über die eines jeden anderen Wissenschaftlers oder einer jeden anderen Wissenschaftlerin auch. Doch kann sich m. E. niemand der Erkenntnis verschließen, dass der Verfasser in den hier wieder vorgelegten Arbeiten exemplarisch die – auch von anderen vertretene –

²⁸ S. o. zu den Aufsätzen 16 und 17.

Ansicht stärkt, dass das Alte Testament durch und durch ein Dokument des Alten Orients ist. Er geht jedoch über diesen Gemeinplatz hinaus, indem er zeigt, wie tief die kulturelle κοινή des 1. Jahrtausends v. Chr. bereits im späten 3. und im 2. Jahrtausend präfiguriert ist. Eine Antwort auf die berühmte theologische Frage nach dem „Proprium Israels“, die sich bei der Demonstration dieses Sachverhalts beinahe automatisch einzustellen pflegt, würde er wohl darin sehen, wie die altorientalischen Traditionen in Israel unter dem Vorzeichen des *Dieu unique*, des „einzigen Gottes“, interpretiert und transformiert worden sind.

Villeperdrix (Drôme), im Juli 2007

Manfred Weippert

INTRODUCTION: MÉTHODOLOGIE

1.

« Bible et Orient » : Pour de nouvelles perspectives de recherche et d'analyse documentaires en exégèse biblique (Ancien Testament)*

« ...changer les choses de place, c'est le travail des
hommes : il faut choisir de faire cela ou rien. »

A. CAMUS, *L'été* (1939)

I. Du débat initial aux travaux récents : quelques pas vers une problématique

1) « Babel und Bibel »

Lorsque le 13 janvier 1902 à Berlin, Friedrich DELITZSCH tint sa célèbre conférence sur le thème : « *Babel und Bibel* » en présence de l'empereur Guillaume II, nul ne pouvait prévoir l'extraordinaire écho que rencontrerait un tel débat dans le monde occidental d'alors. En effet, s'il s'agissait à l'origine d'un rapport sur les missions et découvertes effectuées en Mésopotamie sous l'égide de la « Deutsche Orient-Gesellschaft », il est clair que des implications bien plus profondes, d'ordre tant socio-politique que culturel et religieux, notamment par la seule comparaison avec la Bible, se firent jour à cette occasion.

* La présente étude constitue l'une des approches méthodologiques du G.R.E.S.A. = Groupe de Recherches et d'Études Sémitiques Anciennes, créé en 1969 au sein de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg et reconnu en 1978 en tant qu'Équipe de Recherches Associée au Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S./France). – L'objectif principal de ce Groupe de recherches universitaire est le catalogage et l'indexation automatique de *corpus* de textes sémitiques anciens, ainsi que l'étude de leurs interrelations avec la Bible (Ancien Testament) – pour d'autres présentations méthodologiques, voir *infra*, n. 53, et cf. *infra*, nn. 4 et 25/b. – Pour tous renseignements, s'adresser à : G.R.E.S.A., Palais universitaire – Bureau 127 – 67000 STRASBOURG (France).

Les débuts de la découverte

Depuis le milieu du XIX^{ème} siècle, de vastes projets de recherches avaient été engagés au Proche-Orient :¹

– en ce qui concerne la seule Palestine, il faut citer dès 1865 la société « Palestine Exploration Fund », qui publia une revue à partir de 1869 (*P.E.F. Quarterly Statement*, devenu *Palestine Exploration Quarterly* à partir de 1937) ;

[144] – à partir de 1878, le « Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas », qui publia sa revue à partir de la même année (*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*), alors que fut fondée par l'ordre dominicain l'« École pratique d'Études Bibliques du Couvent St-Étienne » à Jérusalem, (devenue en 1926 « École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem »), d'abord dirigée par le P. LAGRANGE et qui publia sa *Revue Biblique* dès 1892.²

Mais, alors que s'engage cette recherche des « antiquités bibliques », souvent encore laissée aux hasards des fouilles et engagée plus pour la découverte de textes et d'objets qu'en vue d'une exploration systématique d'un site, deux vastes domaines fourniront chacun de leur côté d'importantes découvertes pour la compréhension du milieu ambiant de la Bible :

– L'Égypte, où – à partir des années 1842/46 – l'archéologue R. LEPSIUS effectue un relevé systématique des principaux monuments architecturaux, de leur décor iconographique et de leurs inscriptions.³

Lorsque l'écriture hiéroglyphique fut déchiffrée par CHAMPOLLION aux environs de 1822, c'est une nouvelle discipline qui prend naissance, l'égyptologie, qui tirera progressivement de l'oubli l'histoire de l'Égypte ancienne à partir de l'étude de ses vestiges archéologiques et épigraphiques. Puis vers la fin du siècle (1887/88), c'est l'étonnante découverte – due à des fouilles clandestines – des archives d'EL-AMARNA, en Moyenne Égypte, qui établira ce lien fondamental entre l'histoire de l'Égypte et celle de l'ensemble du Proche-Orient, tout particulièrement celle des origines du peuple d'Israël.⁴

¹ Sur l'ensemble de la question, on peut consulter maintenant l'ouvrage critique de E. SAÏD, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*, – traduit de l'américain –, (Paris, 1980), 398 pp.

² Les documents essentiels concernant cette période ont été réunis dans un volume : *Le Père Lagrange au service de la Bible. – Souvenirs personnels*, (Préface du P. BENOIT), (Paris, 1967), 381 pp. – Cf. également F.M. BRAUN, *L'Œuvre du Père Lagrange, Étude et Bibliographie*, (Fribourg, 1943), xv + 345 pp.

³ Publié sous le titre : *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, 3 vols (1849-1856).

⁴ Cf. le texte inédit de H. WINCKLER, extrait du *Salamat von Theben* et daté du 10 septembre 1888 que nous publions en exergue à notre *Index Documentaire d'El-Amarna* (= *I.D.E.A.*, 1), (Wiesbaden, 1982).

– En Mésopotamie,⁵ après une série de voyages et d'explorations, c'est l'agent consulaire P.-E. BOTTA qui entama les premières recherches à Khorsabad, croyant – à tort – y retrouver les vestiges de l'ancienne Ninive, mais y dégagant cependant les vestiges du royaume assyrien (notamment des bas-reliefs). Puis l'effort se reporta sur le site de Quyunjik, l'antique Ninive,⁶ avec les travaux de A.H. LAYARD et de H.C. RAWLINSON, qui aboutirent, vers 1850, à la découverte du palais d'Assurbanipal qui livra, outre ses sculptures en bas-reliefs, la célèbre « bibliothèque », composée d'environ 25.000 tablettes (ou fragments), que conserve le British Museum de Londres.⁷

Après les diverses tentatives de déchiffrement, qui connurent un premier succès en 1857 avec les premières lectures concordantes d'un document cunéiforme par RAWLINSON, HINCKS et OPPERT, il fallut cependant attendre le dernier quart du XIX^{ème} siècle pour que cette immense documentation commençât à livrer ses secrets.⁸

Les traits constitutifs de cette civilisation et de cette religion assyro-babylonienne se dessinèrent progressivement, révélant du même coup toute l'importance de ces découvertes pour l'étude et la compréhension de l'Ancien Testament. Ce fait apparut clairement lorsqu'en 1901/02 une mission archéologique française découvrit à Suse,⁹ où elle avait été emportée comme butin, la stèle de diorite du roi de Babylone Hammurapi ; dès le déchiffrement de sa partie inscrite, l'apparition de ce code de lois¹⁰ suscita la comparaison avec les lois mosaïques.

Par l'ensemble de ces découvertes – dont nous ne pouvons esquisser ici que les points marquants –, par l'interprétation lente mais inéluctable 145 des données philologiques et historiques qu'elles attestent, par leur diffusion, enfin, qui dépassa rapidement le monde strictement scientifique et n'échappa pas toujours aux interférences avec d'autres domaines, le politique et l'ecclésiastique notamment, ces disciplines de l'orientalisme vont fournir la majeure partie des « sources » relatives à l'histoire ancienne

⁵ Sur l'historique de l'ensemble de cette recherche, cf. A. PARROT, *Archéologie Mésopotamienne*, Tome I : *Les étapes*, (Paris, 1946), 542 pp.

⁶ Sur ce site, cf. K.H. BERNHARDT, *Die Umwelt des Alten Testaments*, vol. I, (Gütersloh, 1967), pp. 173-175.

⁷ Sur les problèmes et les travaux de catalogage réalisés (et à réaliser!) sur ce corpus, cf. E. LEICHTY, *A Bibliography of the Cuneiform Tablets of the Kuyunjik Collection in the British Museum*, (London, 1964), xiii + 289 pp., à compléter par W.G. LAMBERT – A.R. MILLARD, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection ... Second Supplement*, (London, 1968), et R. BORGER, *Handbuch der Keilschriftliteratur*, vol. II, (Berlin, 1975), pp. 332-395 (qui remplace et annule la liste publiée in *H.K.L.*, vol. I (1967), pp. 651-659). À suivre ...

⁸ Cf. A. PARROT, – *op. cit.* –, pp. 116ss., et E. SAÏD, – *op. cit.* –, pp. 147ss.

⁹ Cf. A. PARROT, – *op. cit.* –, pp. 170ss.

¹⁰ Cf. la récente étude de A. FINET, *Le Code de Hammurapi*, in coll. L.A.P.O., vol. 6, (Paris, 1973), 155 pp. et 2 cartes.

d'Israël ;¹¹ ce donné nouveau déterminait une véritable réorientation des disciplines bibliques, qui ne fut pas sans créer, à son tour, d'importantes secousses dans les domaines théologiques et ecclésiologiques au début de ce siècle.

La meilleure illustration de cette première conséquence est sans conteste le célèbre débat qui s'éleva autour du thème : « *Babel und Bibel* », à la suite de la conférence prononcée par Friedrich DELITZSCH à Berlin en 1902.

Dès l'exorde de sa première conférence, le thème est clairement annoncé :

« Pourquoi ces efforts en pays lointain, inhospitalier et dangereux ? Pourquoi ces déblaiements onéreux de couches millénaires jusqu'à la nappe phréatique, alors qu'il n'y a ni or ni argent à trouver ? Pourquoi cette compétition des nations, qui s'assurent à qui mieux mieux le droit de fouiller ces collines arides ? Et d'où vient, par ailleurs, cet intérêt croissant et généreux qui se manifeste, des deux côtés de l'Atlantique, aux fouilles menées en Babylonie et en Assyrie ? Une seule réponse aux deux questions ; même si elle n'est pas complète, elle en résume en grande partie la cause et le but : *la Bible ...* »¹²

À cette affirmation première fera suite un véritable discours-programme, dont le thème central sera, en substance :

« La Bible peut-elle encore prétendre être une source originale alors que les récits babyloniens de la création et du déluge sont bien plus anciens que les documents bibliques ? »¹³

La thèse fut ainsi défendue par plusieurs assyriologues allemands, et de manière moins équilibrée que la présentation d'ensemble de Fr. DELITZSCH, d'une dépendance directe de l'ancien Israël en ce qui concerne ses principaux thèmes littéraires et religieux, par rapport à la littérature assyro-babylonienne. Ce fut l'époque du « *pan-babylonisme* », illustrée par H. WINCKLER, A. JEREMIAS, P. JENSEN et E. SCHRADER ; peu de thèmes essentiels de la révélation biblique étaient censés échapper, au dire de ces auteurs, à un principe d'imitation, voire de simple copie, par rapport aux documents « originaux » babyloniens. Le thème central du Christ¹⁴ n'échappa pas lui-même à cette présentation qualifiée alors de « scientifique ».

¹¹ Cf. E. SAÏD, *L'Orientalisme*, (Paris, 1980), pp. 21-39, 158-163.

¹² Fr. DELITZSCH, *Babel und Bibel. Ein Vortrag*, (Leipzig, 1902), 78 pp. (50 fig.) (= p. 3 : traduit de l'allemand) ; suivi, sous le même titre, de II (1903), 48 pp. (20 fig.) et III (1905), 69 pp. (21 fig.). – Il est à noter que le tirage de ces plaquettes atteignit à l'époque plusieurs dizaines de milliers d'exemplaires.

¹³ Selon H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, (Neukirchen, 1956), p. 275.

¹⁴ Cf., par ex., P. JENSEN, *Das Gilgamesh-Epos in der Welt-Literatur*, (1906), dont le vol. I (seul paru) porte le titre : « Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage ».

Il est particulièrement intéressant de noter quels sont les présupposés idéologiques et les conséquences théoriques qu'impliqua historiquement un tel débat :

a) Dès l'abord, il apparaît nettement que la découverte de ces documents répondait à deux besoins fondamentaux et en réalisait la synthèse :

[146] – en effet, les conditions même de la recherche et de la découverte, l'éloignement dans le temps et dans l'espace, répondait au courant romantique du « *Sturm und Drang* » ;

– alors que les tâches propres du déchiffrement et de l'interprétation relèvent du domaine de la raison, de l'« *Aufklärung* », aux règles de laquelle la Bible doit être soumise au même titre que toutes les productions littéraires de l'humanité.¹⁵

b) La Bible, en effet, – et l'Ancien Testament en particulier, – ne peut plus être considérée comme un monde « en soi ». À la suite de ces découvertes, la Bible se trouve extraite du domaine de l'intemporel et de l'absolu, celui de l'autorité, pour réintégrer la sphère de l'immanent et de l'historique, donc celle de la critique.

c) Cette dernière perspective s'accentua progressivement par la suite, développant à son tour deux conséquences polémiques extrêmes quant à la compréhension même de l'Ancien Testament.¹⁶

– la dévalorisation de l'A.T. en tant que livre religieux « pour l'homme contemporain, en particulier pour nous chrétiens », au point de pouvoir écrire en un véritable renouveau de marcionisme : « *Das sog. 'Alte Testament' ist für die christliche Kirche ... entbehrlich.* »¹⁷

– parallèlement, la séparation étant ainsi nettement tracée entre Judaïsme et Christianisme, les germes d'une idéologie anti-sémite,¹⁸ dont on connaît les développements ultérieurs et les conséquences désastreuses pour l'histoire du monde contemporain.

Tels sont les aspects principaux, ici par trop rapidement esquissés, de cette étape initiale de la recherche en ce qui concerne notre sujet.

¹⁵ Cf. E. SAÏD, *L'Orientalisme*, (Paris, 1980), p. 112ss., 135-145.

¹⁶ Elles furent développées par Fr. DELITZSCH lui-même, dans son ouvrage : *Die grosse Täuschung* (1921), paru après la première période polémique et destiné à résumer ses positions.

¹⁷ Fr. DELITZSCH, – *op. cit.* –, p. 95ss.

¹⁸ Cf. H.-J. KRAUS, – *op. cit.* –, pp. 279ss.

2) La recherche contemporaine

En présence d'un afflux documentaire aussi ample, mais également en opposition aux exagérations méthodologiques que celui-ci entraîne, il n'est pas étonnant qu'un profond flottement méthodologique s'instaura dès lors dans le domaine de l'exégèse biblique. En effet, alors que les controverses sur le concordisme et le modernisme se poursuivaient, que les remous du début « *Babel und Bibel* » n'étaient pas encore apaisés, une véritable méthode historico-critique prenait progressivement naissance, maintenant que la connaissance du milieu ambiant de la Bible était assez avancée.

Notre propos n'étant pas ici de retracer l'histoire de cette recherche, ni même d'établir un état de la question,¹⁹ mais de dégager les principaux axes méthodologiques qui ont conditionné – ou au contraire entravé – la recherche en ce domaine, tournons-nous maintenant vers l'époque contemporaine, au sujet de laquelle on peut sans aucun doute souscrire au jugement suivant :

« Interpretation of the Bible in the present days reached a point of crisis. »²⁰

[147] A. La méthode historico-critique

En effet, malgré les progrès considérables réalisés sous l'impulsion de la méthode historico-critique, notamment depuis l'école de la « *Formgeschichte* », il faut bien constater à ce jour à quel point la démarche méthodologique est incertaine en ce domaine. Bien que l'exigence fondamentale d'une étude historique et littéraire de la Bible dans le cadre de son milieu ambiant ne soit plus contestée par personne, on ne peut que s'étonner de la diversité des modes d'approche et d'analyse tels qu'ils sont aujourd'hui appliqués, loin de tout consensus et souvent de manière exclusive. Il suffit, pour s'en convaincre, de consulter les actes d'un congrès ou d'un colloque en sciences bibliques, ou bien un volume de « mélanges » dédiés à l'un des maîtres de nos disciplines !

Dans la perspective d'un relatif moratoire méthodologique, tel que les chercheurs devraient parfois l'envisager, il importe ici de s'interroger sur les raisons profondes de cette situation de « crise », en vue de se doter – dans toute la mesure du possible – des moyens actuellement à notre disposition pour y remédier.

Sur la base d'une présentation ici nécessairement par trop sommaire, mais en référence aux plus récentes études, il apparaît que deux courants

¹⁹ Cf. H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, (Neukirchen, 1956), pp. 395ss., à compléter par H. CAZELLES, *apud* A. ROBERT – A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, 2^e éd. rev., (Paris, 1959), pp. 315ss.

²⁰ Ainsi H. F. HAHN, *The Old Testament in Modern Research*, (Philadelphia, 1966), p. xi.

méthodologiques – à certains égards divergents – ont marqué l'étude historique de l'Ancien Testament durant ces dernières décennies :

a) le premier, marqué par les noms d'A. ALT, M. NOTH, O. EISSFELDT et G. VON RAD, sera essentiellement celui de la critique littéraire interne de l'Ancien Testament, depuis la théorie des sources – progressivement critiquée et corrigée – jusqu'à celle de l'histoire des traditions et de leur insertion dans la réalité géographique et sociologique.

Une telle démarche vise en effet davantage à rechercher le point d'insertion des écrits bibliques dans les origines des tribus, leur histoire et les données géographiques qui les concernent. D'où un intérêt particulier pour le « pays biblique » au sens strict du terme, c'est-à-dire les données topographiques et les antiquités proprement palestiniennes.

À l'inverse, l'étude des vestiges en provenance des autres régions du « Croissant Fertile », bien qu'elle ne soit jamais négligée, sera cependant reléguée au second plan et une extrême réserve en marquera toujours l'utilisation en tant que documents historiques pertinents pour l'étude de la Bible.²¹

b) le second, marqué par les noms de W.F. ALBRIGHT et de ses disciples, de R. DE VAUX et A. PARROT, est caractérisé par une attitude beaucoup plus ouverte quant aux résultats de l'archéologie orientale dans son ensemble, et quant à leur valeur heuristique pour l'étude littéraire et historique de la Bible.

En effet, ayant opéré une importante correction méthodologique par rapport au courant « pan-babyloniste » initial, cette orientation de recherche rappelle à juste titre que, si Israël faisait effectivement partie intégrante du Proche-Orient antique, sa littérature religieuse véhiculait cependant [148] des traditions historiques propres. Ainsi se dégage progressivement la spécificité de la religion d'Israël, mais sur l'arrière-fond du monde oriental ancien, carrière inépuisable de l'« *external evidence* ».

Malgré d'innombrables points de contacts et de recoupements, on ne peut manquer de noter le caractère, sinon opposé du moins divergent, de ces deux courants fondamentaux de la recherche, le premier se caractérisant par sa visée centripète, le second par sa nature centrifuge.

Qu'une telle situation soit méthodologiquement dommageable à la longue à toute discipline apparaît à l'évidence : il n'est que de comparer certaines monographies issues de ces deux courants de pensée et qui en accentuent ces caractéristiques jusqu'à la caricature!

²¹ Bien que M. NOTH (in *S.V.T.*, 7/1960, p. 263) insiste sur le fait que le dernier terme de l'expression « méthode historico-critique » implique la capacité de la « distinction » plutôt que la notion d'un « scepticisme fondamental » ; cp. à ce sujet son *Histoire d'Israël*, (Paris, 1954), 472 pp. avec l'ouvrage de R. DE VAUX, *Histoire Ancienne d'Israël*, (Paris, 1971), 674 pp.

B) *L'archéologie biblique*

Le même constat est en effet valable pour le domaine de « l'archéologie biblique » – certains parlent d'« orientalisme biblique » –, mais il importera de définir au préalable de manière plus précise ce que recouvrent ces termes :

– au sens étymologique, qui est celui des auteurs anciens (Platon, Thucydide, Denys d'Halicarnasse, Flavius Josèphe), le terme « archéologie » inclut l'étude de toute trace de la présence et/ou de l'activité de l'homme dans le passé, en ce sens qu'il « relie l'étude des textes à celle des monuments »²² ;

– selon l'usage contemporain, par contre, qui est plus restrictif, l'archéologie ne concerne que :

« l'étude des vestiges concrets (*realia*) d'une civilisation antique, par opposition aux sources écrites, bien que celles-ci proviennent de fouilles 'archéologiques'. »²²

Au-delà de cette distinction, certes utile au départ mais qui fut érigée progressivement en véritable postulat par bien des historiens, archéologues et philologues, il importe cependant au plus haut point – pour l'avenir-même des disciplines bibliques – de ne pas perdre de vue que ce mode d'approche, recouvert par le terme d'« archéologie biblique », doit être réalisé de manière globale et cohérente, c'est-à-dire englober simultanément et en corrélation permanente, l'étude des « *realia* » et des textes (bibliques ou extra-bibliques).

En effet, on ne peut que constater à quel point cette utile distinction initiale des secteurs de recherche s'est progressivement érigée en véritable « hiatus méthodologique », voire en exclusive entre deux modes d'approche d'un même objet scientifique.²³

Une telle opposition, cependant, ne saurait être que préjudiciable à l'avenir de nos recherches, et c'est la raison pour laquelle il faut œuvrer dans le sens d'une coordination, voire d'une « intégration »²⁴ aussi élaborée que possible.

²² Cf. R. DE VAUX, « On Right and Wrong Uses of Archaeology », in *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. – Essays in Honor of N. Glueck*, (New-York, 1970), pp. 64-80 (= p. 65 : traduit de l'anglais). – Voici le principe avancé, dès 1890, par le P. LAGRANGE dans son texte-programme : « Fondation et développement de l'École Biblique (1889-1896) » : « Cette union du document et du monument est la plus féconde des méthodes », cf. *supra*, n. 2 : – *op. cit.* –, p. 36).

²³ Cf., de même, R. DE VAUX, « Method in the Study of Early Hebrew History », in *The Bible in Modern Scholarship*, (J. P. HYATT, éd.), (1965), pp. 15-29 : « Il est attristant de retrouver ici ce conflit de méthode et de mentalité qui oppose le scoliaste et l'archéologue, l'homme des textes et l'homme des monuments » (recension in *R.B.*, 73/1966, p. 227, n. 10).

²⁴ Sur cette notion d'« intégration », véritable concept opératoire dans le domaine de la recherche documentaire voir – *infra* –, n. 57.

[149] Citons deux exemples :

i) serait-il raisonnable de maintenir *a priori*, dans le cas du palais de Zimri-Lim à MARI par exemple, une distinction absolue entre les données architecturales très élaborées et la masse des documents inscrits qui y furent découverts (environ 20.000 tablettes ou fragments) ?

Comme nous avons tenté de le montrer ailleurs,²⁵ il peut exister une relation très forte entre ces deux secteurs de recherche, et son éclaircissement bénéficierait à l'un et à l'autre sous la forme d'une véritable « archiv-économie ».

ii) de même, est-il scientifiquement fondé de maintenir cette césure quasi-absolue entre deux formes d'expression, deux modes de « langage » de l'homme antique, à savoir les textes et les représentations figurées, par exemple dans l'étude du discours, si concret et imagé, qui caractérise les oracles prophétiques ?²⁶

Dès lors, la tâche de l'exégète et de l'historien de la Bible sera ici nettement marquée : limiter ce danger permanent d'un hiatus méthodologique entre ces deux termes du problème : « *Bible et Orient* », soit au plan des vestiges étudiés ('*realia*' et textes), soit à celui des modalités d'approche (critères internes ou externes), chacune de ces distinctions – certes utiles au point de départ – risquant aujourd'hui d'accentuer le cloisonnement de la recherche, donc son inadaptation fondamentale au domaine étudié.

Est-il à l'heure actuelle possible de réduire progressivement un tel hiatus méthodologique par une vision documentaire exhaustive et intégrée de la Bible et de son milieu ambiant, en tant que pari autant qu'enjeu permanent de la méthodologie appliquée à mettre en œuvre ?

Telle sera la perspective de recherches proposée : nous ne pourrions que l'esquisser à grands traits dans le cadre de cette étude, mais en tentant de la situer dans la stricte ligne des règles propres à la recherche et à l'analyse documentaires, ici considérées comme modalités de traitement des résultats – essentiels et secondaires – de l'exégèse historico-critique de l'Ancien Testament.

²⁵ Cf., en référence à la publication de A. PARROT *et al.*, *Le Palais*, in coll. « Mission Archéologique de Mari », (in B.A.H., tome LXX), (Paris, 1959), vol. II/1-3, – l'« Introduction » à notre : *Index Documentaire des Textes de Mari*, in coll. A.R.M.T., vol. XVII/1 (Paris, 1975), 52* + 343 pp. (= pp. 13*-14*).

²⁶ Si d'importants essais en ce sens n'ont pas manqué – cf. les recueils de H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* (= A.O.T.A.T.), (Tübingen, 1909), 2 vols. (rééd. remaniée : (Berlin – Leipzig, 1926) – rééd. anastat. : 1965 et 1970), et de J.B. PRITCHARD (éd.), *The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament* (= A.N.E.P.), 2^e éd., (Princeton, 1969) – on ne peut manquer de noter ici à quel point les rapprochements y sont isolés, et plus souvent du domaine de l'« illustratif » que de celui de l'« explicatif ».

150

*II. La recherche documentaire en tant que méthodologie
et principe interactif des disciplines traditionnelles :
archéologie, épigraphie et exégèse.*

Une approche scientifique de la Bible (Ancien et Nouveau Testament) et de son milieu ambiant, le Proche-Orient antique, met le chercheur en présence d'une multitude de documents telle qu'il lui est à l'heure actuelle impossible d'en dominer plus qu'une infime partie, celle de sa « spécialité » propre, et cette situation ne fait que s'aggraver au cours des années.

Face à l'ampleur de cet ensemble documentaire croissant, le chercheur – qu'il soit philologue ou exégète, archéologue ou historien, spécialiste du droit ou des idées religieuses – ne peut qu'opposer la digue de sa mémoire et de son fichier personnel, deux instruments qui nécessitent une perpétuelle mise à jour, en admettant que leur structure initiale soit parfaitement adaptée à leur objet!

Or pour cet effort premier, celui de *l'analyse documentaire*, auquel il convient d'assigner sa vraie place de recherche préliminaire mais qu'il serait peu scrupuleux de vouloir traiter à la légère, le chercheur dispose virtuellement depuis un quart de siècle d'un outil aux possibilités immenses en ce domaine : *l'ordinateur* et la science de l'informatique, qui en constitue à la fois le fondement théorique et un champ d'application pratique en évolution permanente.

1) Usage et possibilités de l'ordinateur

À s'en tenir à ses possibilités fondamentales de mémoire, de tri et d'édition, les avantages offerts par le recours à l'ordinateur apparaissent multiples :

1) notation définitive de chaque donnée, d'où suppression des relevés manuels ultérieurs (... ou simultanés, par divers chercheurs isolés dont chacun enregistre partiellement l'ensemble documentaire en question) ;

2) capacité de mémoire pratiquement illimitée (si ce n'est par les possibilités de temps et en moyens financiers de la préparation des données!) ;

3) vitesse de tri et de classement automatiques (environ 4 minutes pour le tri d'un fichier de 10.000 références, selon le programme adopté) ;

4) possibilités d'inversion ou de division automatiques du classement principal, en vue de la constitution d'index secondaires (par exemple par ouvrages citants, par thèmes, par caractéristiques, etc.) ;

5) format réduit et manipulation aisée du fichier, dont l'état définitif peut avoir pour support une bande magnétique (par exemple) ;

6) risques d'erreurs de transcription minimales, du fait des divers contrôles automatiques et manuels (par ex. sur le listing de tri, avant le programme d'édition) ;

7) mise en page et impression rapides et immédiates pour chaque phase de la documentation (par ex. en éditions semestrielles ; cette [151] opération nécessite environ 10 minutes pour l'exemple précité de 10.000 données, à raison de 50 références par page, soit un fascicule d'environ 200 pages) ;

8) mise à jour permanente, avec possibilité de corrections, par adjonction automatique de nouvelles données (mais sans qu'il soit nécessaire de reprendre les données précédemment enregistrées!) ;

9) possibilité enfin, à la condition d'un accord préalable quant à la codification des corpus et à l'usage de programmes compatibles, d'un interclassement des résultats réunis par plusieurs équipes de recherche éloignées l'une de l'autre, donc de la constitution d'une banque de données/textes.

En effet, les données initiales sont ici – d'un point de vue méthodologique – plus complexes et plus imbriquées qu'il n'y paraît, et il faut donc se garder de tout jugement hâtif, qui trop souvent a mené à une véritable paralysie herméneutique de nos disciplines.

Il importe, au premier chef, de définir les possibilités et les limites de cet « outil » que constitue l'ordinateur :

a) par sa capacité d'ordonner et de corréler un grand nombre de données (ou : informations) préalablement insérées dans sa mémoire, l'ordinateur répond à une exigence méthodologique primaire.

Or cette exigence ne pouvait guère être réalisée, à cette date et par la main de l'homme, que pour de petits ensembles bien définis. Tel n'est cependant pas le cas pour les documents archéologiques et épigraphiques qui constituent les données de base de l'orientalisme, d'où, en nos disciplines, telle ou telle tâche réputée « impossible » ...

b) de ce fait même, l'ordinateur va occuper d'emblée un rôle méthodologique tel qu'il serait fortement erroné de le considérer comme un simple élément technique et un outil totalement neutre :

« En effet, l'ordinateur oblige à expliciter les éléments conceptuels et les procédures convoquées dans le 'calcul'. D'autre part, il ouvre la possibilité de vérifier le bien-fondé des présupposés introduits aux différents moments de la recherche en fournissant des résultats susceptibles d'être confrontés aux observations faites sur le plan empirique ou aux propositions appartenant déjà au champ du savoir. »²⁷

Donc, si l'on considère que la « méthode » est essentiellement l'élaboration d'un schéma conceptuel précis, en vue de classer les données recueillies à l'aide de procédés critiques éprouvés et de mettre ainsi en évidence leurs interrelations signifiantes, il apparaît clairement que l'ordinateur joue un

²⁷ Cf. A. BORILLO – M. BORILLO – J. VIRBEL, « Averoès, ou l'archéologie utopique. Formalisation du raisonnement dans un champ scientifique déterminé », in *Archéologie et Calcul*, in coll. « 10/18 », vol. 1215, (Paris, 1978), pp. 225-241 (= p. 227).

rôle « virtuel » non négligeable. Tout, cependant, se passe au niveau théorique préalable, celui de la modélisation et de la formalisation des données.

C'est là le domaine de la *recherche documentaire*, en tant que discipline propre et élaborée, qui dépasse de loin ce qu'elle pourrait avoir de purement « documentaire », voire de « documentaliste », dans l'esprit de [152] certains critiques. S'il n'y a pas lieu de présenter ici une « défense et illustration » de cette méthode, il importe cependant de renvoyer aux véritables percées méthodologiques et aux réalisations pratiques d'un haut niveau qui ont été réalisées grâce à elle.²⁸

Notre propos sera ici beaucoup plus limité quant à l'ampleur du champ méthodologique et documentaire à traiter, mais – nous l'espérons – plus précis et plus approfondi quant à l'objet propre de nos disciplines, en tant que modèle de formalisation susceptible de rendre compte progressivement – selon le rythme des moyens disponibles et des découvertes nouvelles – de l'ensemble des *realia* et des textes sur lequel se fonde la démarche heuristique de ce qu'il est convenu d'appeler l'orientalisme.

2) La notion de « corpus »

Ce principe fondamental de formalisation quant à l'ensemble du champ documentaire, nous proposons de le retrouver sous la notion de *corpus*, qui offre le double avantage d'être attestée aussi bien dans nos disciplines traditionnelles que dans les recherches contemporaines, notamment en linguistique.

Certes, la définition et l'usage même de cette notion est loin d'être identique dans ces deux secteurs d'application, et il faut dénoncer ici cette « dangereuse échangeabilité des mots »²⁹, source de bien des errements méthodologiques et d'une véritable situation de crise de nos disciplines respectives (épigraphie, exégèse), résultant à l'évidence d'une insuffisante réflexion sur les plans méthodologique aussi bien qu'épistémologique.

A) Dans les disciplines épigraphiques et historiques, la notion de *corpus* est d'un usage constant, quoique plus rarement fondée sur une définition

²⁸ Cf. à titre d'exemples : M. COYAUD, *Linguistique et Documentation. Les articulations logiques du discours*, in coll. « Langue et Langage », (Paris, 1972), 173 pp. ; J.-C. GARDIN, *Une archéologie théorique*, in coll. « L'Esprit Critique », (Paris, 1979), 339 pp. + 30 fig. et tables – ainsi que, du même auteur et sur le plan des applications pratiques, la vaste entreprise qu'il a initialement dirigée : *L'Inventaire Général des Monuments de la France* (cf. *infra*, n. 43) ; et l'ouvrage collectif : *La pratique des ordinateurs dans la critique des textes*, in coll. « Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris, 29-31 mars 1978) », N° 579, (Paris, 1979), 290 pp.

²⁹ Selon les termes de G.E. WEIL, in : *Analyse et validation dans l'étude des données textuelles*, (Paris, 1977), pp. 239-269 (= p. 241).

précise des critères de choix et une approche cohérente et exhaustive du champ documentaire ainsi constitué.

La science épigraphique et paléographique de l'Europe peut en effet s'enorgueillir à juste titre d'une série d'œuvres magistrales, en divers secteurs des sciences de l'Antiquité, dont les plus marquantes sont :

– *C.I.L.* : *Corpus Inscriptionum Latinarum*, incluant plus de 150.000 inscriptions classées selon une division géographique (réparties selon les frontières antiques de l'Empire romain) ;

– *C.I.G.* : *Corpus Inscriptionum Graecarum*, également publié par l'Académie de Berlin ;

– *C.I.S.* : *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, dont l'initiative remonte à Ernest RENAN, en 1867, et dont la publication est assurée depuis par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de l'Institut de France (Paris).

Si l'on ne peut que se féliciter de la richesse – et de la qualité d'ensemble des collections épigraphiques ainsi réunies, on ne peut manquer de noter qu'elles ne sont cependant pas en mesure de constituer ce « *corpus idéal* »³⁰, tenant compte aussi bien des caractéristiques [153] archéologiques qu'épigraphiques de ce 'monument' que constitue chaque inscription, et susceptible d'une mise-à-jour permanente au fur et à mesure des découvertes.

Une telle exigence ne relève plus cependant du domaine de l'utopie, en raison des possibilités d'enregistrement et de traitement que représente actuellement l'ordinateur, et elle devrait nous inciter à tenter de dépasser le niveau du *corpus d'édition*, quelle que soit l'excellence de celui-ci, du moins à un moment donné de la recherche. Il s'agit alors, à partir d'hypothèses sur « une organisation rationnelle des sources »³¹, de parvenir à une « collation analogique des faits de langue »³², servant de modèle de gestion de l'ensemble des informations relatives à un *corpus* donné, texte par texte, aussi bien en son « amont », celui du contexte archéologique et (éventuellement) iconographique, qu'en son « aval », celui des lectures et interprétations diverses suscitées par le texte depuis sa découverte.

On le voit, il n'est guère possible de s'en tenir à la boutade d'un maître actuel de l'épigraphie latine, selon lequel :

« être épigraphiste, c'est savoir se servir des *indices* (du *C.I.L.*). »

Il s'agit bien plutôt – comme nous le verrons plus loin et selon un mode d'urgence qu'il serait préjudiciable d'ignorer – de constituer tout d'abord

³⁰ Pour le *C.I.L.*, par ex., voir les remarques critiques de M. JANON – J. VIRBEL, « Travaux pour l'exploitation automatique du Corpus des Inscriptions Latines », in *Banques de données archéologiques*, (Paris, 1974), pp. 199-218.

³¹ M. JANON – J. VIRBEL, – *loc. cit.* – pp. 204s.

³² G.E. WEIL, – *loc. cit.* –, p. 252.

ces *indices* sur la base exhaustive d'un *corpus* préalablement défini et traité.

B) En linguistique contemporaine, cependant, et en plusieurs secteurs des travaux d'approche en recherche documentaire proprement dite, il est une autre forme de *corpus* qui est considérée et qui s'impose progressivement par l'usage.

« ... la méthode en linguistique contemporaine conduit trop souvent les chercheurs à construire de toutes pièces, afin de valider leurs hypothèses, des ensembles que l'on qualifie de *corpus* et de *textuels* parce qu'ils sont faits de séquences de lettres, de mots et de phrases. Ces constructions conditionnées, où n'intervient jamais pleinement l'ensemble des lois qui régissent les productions textuelles d'un groupe socio-culturel donné, peuvent-elles permettre de rendre compte d'une situation linguistique dans tous ses aspects textuels ? »³³

Quoique nécessaire au vu de l'interrelation entre la langue écrite et la langue vivante, selon la perspective saussurienne,³⁴ et ayant souvent entraîné une condamnation quelque peu rapide de la philologie traditionnelle, cette perspective de recherches doit à son tour – d'un point de vue méthodologique – être soumise à une critique serrée. Il importe en effet

« de savoir s'il serait possible de définir une mesure qui permettrait de réduire les termes des énoncés dans les corpus contraints sans perdre trop d'information » ?³⁵

En ce qui concerne les deux questions, la réponse est, pour notre domaine, négative. En effet, outre le hasard des découvertes archéologiques,³⁶ comment un tel *corpus*, réduit et contraint pour les seules [154] nécessités d'une enquête donnée, pourrait-il apparaître comme pleinement représentatif d'une tradition textuelle dans un milieu socio-culturel donné ?

La tâche de l'orientaliste, archéologue et épigraphiste – sans qu'il soit de mise de scinder ou même d'opposer leur démarche, ainsi qu'il est malheureusement fréquent, en France notamment³⁷ –, consiste précisément à « réduire », autant que faire se peut, toute marge d'incertitude quant à la composition et à l'interprétation d'un *corpus* donné.

Certes l'apport de la linguistique contemporaine et de sa méthodologie propre est loin d'être négligeable en plus d'un secteur : toute la démarche de l'analyse quantitative, dans la mesure où elle se fonde elle-même sur les

³³ G.E. WEIL, – *loc. cit.* –, p. 245.

³⁴ Cf. F. DE SAUSSURE, *Cours de Linguistique Générale*, rééd. (Paris, 1972), pp. 13-14.

³⁵ G.E. WEIL, – *ibidem* –, p. 247.

³⁶ L'un des maîtres de l'assyriologie parlerait même volontiers, avec un rien de malice, d'un « triple hasard » : celui des fouilles, celui de la conservation, ... et celui du déchiffrement ! L'histoire de la recherche, cependant, vient confirmer trop souvent un tel diagnostic.

³⁷ Voir – *supra* – (n. 23), le jugement de R. DE VAUX.

résultats de comptages exhaustifs, ne pourra qu'apporter, même en nos disciplines traditionnelles, des résultats de premier intérêt.³⁸

De plus, en notre propre domaine de la recherche documentaire en orientalisme, nous verrons plus loin tout l'intérêt heuristique de la notion linguistique d'intertextualité.

C) En recherche documentaire, donc, dont le but essentiel est de « produire *toutes* les références pertinentes pour un ensemble documentaire donné »³⁹, il nous semble possible de faire un pas de plus, tout en ne sacrifiant aucun des aspects positifs des deux modes d'approche spécifique du *corpus*, tel que nous venons de les évoquer.

La validité même de la démarche documentaire dépendra en effet pour une large part d'une définition rigoureuse de la notion même de *corpus*, autant quant à la possibilité de son analyse propre que quant à celle de l'usage de l'outil informatique mis à son service.

Or, bien qu'en usage constant en domaine archéologique et épigraphique, la notion de *corpus* s'y trouve rarement soumise à une définition rigoureuse. Tentons donc rapidement, au sujet de cette notion fondamentale, de situer le problème à l'aide des trois propositions successives que voici :

a) L'épigraphie se réfère au « principe essentiel de la série », sur la base de la règle d'or archéologique : « Qui a vu un monument n'en a vu aucun ; qui en a vu mille en a vu un » (E. GERHARD)⁴⁰, et aux réalisations des recueils épigraphiques (complets ?), les *corpus* d'édition ;

b) La linguistique contemporaine s'avère plus exigeante : « on dira qu'un *corpus*, pour être bien constitué, doit satisfaire à trois conditions : être représentatif, exhaustif et homogène »⁴¹ ;

c) La méthodologie informatique, en nécessitant la constitution d'un corpus documentaire, c'est-à-dire d'un « ensemble de documents considérés dans une expérience d'analyse et/ou de recherche automatique(s) d'informations »⁴², dépasse le niveau purement conceptuel pour faire du *corpus* un réel principe d'application ...

³⁸ Parmi les travaux en nombre croissant concernant l'A.T., citons à titre d'exemples deux études quantitatives sur le livre d'Ésaïe : Y.T. RADDAY, *The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics*, (Hildesheim, 1973), xi + 312 pp., et G.E. WEIL – A. SALEM – M. SERFATY, « Le livre d'Isaïe et l'analyse critique des sources textuelles ... », in *Revue du L.A.S.L.A.*, 1976 (N° 2), pp. 1-86 (1^{re} Partie – à suivre), – aux résultats d'ailleurs divergents!

³⁹ Cf. J.-C. GARDIN (éd.), *L'Informatique et l'Inventaire Général*, (Paris, Mars 1972), pp. 5ss.

⁴⁰ Cité par L. ROBERT, in *L'Histoire et ses méthodes*, (Paris, 1961), p. 473.

⁴¹ A.J. GREIMAS, *Sémantique structurale*, (Paris, 1966), p. 145.

⁴² J.-C. GARDIN (éd.), *L'Informatique et l'Inventaire général*, (Paris, Mars 1972), p. 80.

Un *corpus* doit permettre, en effet, d'opérer la confrontation entre un savoir propre à une discipline, à un moment donné de son élaboration, et des contraintes logiques de formalisation, imposées pour l'usage de l'ordinateur. Un *corpus* adéquat est donc un *corpus* qui permette cette confrontation.

[155] Cette réflexion méthodologique sur la notion même de *corpus* ne peut manquer ainsi de déboucher sur une appréciation critique de certains postulats propres à chaque discipline, tant il est vrai qu'il serait surprenant que l'on puisse construire des langages documentaires satisfaisants dans des domaines où le langage scientifique est lui-même des plus flottants.⁴³ Rappelons ici, pour mémoire, les travaux préliminaires quant au problème de la reconnaissance des formes en archéologie et en histoire de l'art,⁴⁴ celui du repérage et de la description des inscriptions en épigraphie.⁴⁵

Dans cette perspective critique, en effet, la notion de « *corpus* n'est jamais neutre, mais bien au contraire, sa sélection puis son traitement correspondent déjà à certaines hypothèses, relativement fortes. »⁴⁶

Or il est un fait acquis que le flottement de la terminologie descriptive autant que l'extrême variété des procédés d'identification et de nomenclature ne sont guère de nature à faciliter une approche cohérente de certains secteurs de nos disciplines d'orientalisme, pour un débutant ou un chercheur d'un domaine connexe, si ce n'est – en plus d'un cas – pour le spécialiste lui-même.

C'est afin de réduire, autant que faire se peut, cette part d'imprécision et de subjectivité, qui se manifeste pratiquement en chaque étude, qu'il importera de déterminer, en chaque secteur archéologique et philologique, une série de caractéristiques indispensables à la constitution et à l'adéquation même de la notion de *corpus*, telle qu'elle a été définie précédemment. En ce domaine des études sémitiques, il est à cet égard significatif de noter à quel point les travaux antérieurs relatifs au corpus d'EL-AMARNA⁴⁷ autant qu'à celui de MARI⁴⁸ nous ont admirablement ouvert la voie.

⁴³ J.-C. GARDIN (sous la direction de), *L'informatique appliquée à la réalisation de l'Inventaire général des monuments et des richesses artistiques de la France*, (Paris, Mars 1972), xii + 136 pp. (= p. 10).

⁴⁴ Cf., à titre d'exemple, J.-C. GARDIN – M.S. LAGRANGE, *Essais d'analyse du discours archéologique*, in coll. « Notes et Monographies Techniques du C.R.A./C.N.R.S. », (Paris, 1975), 105 pp. (voir notamment les pp. 1-5, et les solutions – drastiques – proposées en conclusion : pp. 97-105).

⁴⁵ Cp. E. CHOURAQUI – P. CORBIER – M. JANON – J. VIRBEL, « Le SYCIL, un système documentaire pour l'exploitation d'un corpus d'inscriptions latines », in *Antiquités Africaines*, 9/1975, pp. 63-96.

⁴⁶ Selon A. HESNARD – J. VIRBEL, *Analyse sémantique d'un champ lexicographique*, in coll. « Documents U.R.A.D.C.A./C.N.R.S. », (Marseille, juillet 1973), pp. 2-3.

⁴⁷ À savoir les éditions de J.A. KNUDTZON (in coll. V.A.B., vol. 2 – 1915) et de A.F. RAINEY (in coll. A.O.A.T., vol. 8 – 1970 : cf. notre *I.D.E.A.*, 1 / *Introduction, ad loc.*

Il suffirait en effet, le plus souvent, de procéder à cette « mise en ordre » globale de la vaste documentation élaborée et traitée antérieurement par la communauté scientifique, mais à partir et en vue de l'analyse d'un *corpus* textuel donné, pour assurer la réelle maîtrise de son champ documentaire et y réaliser ainsi pleinement les conditions optimales de toute démarche heuristique ultérieure. Les spécialistes établiront aisément, en leur domaine respectif, l'urgence d'une telle tâche!

3) *Méthodologie et stratégie de la recherche*

(Exemple : les textes d'EL-AMARNA)

Donc, si l'on entend par *méthodologie* la nécessité de la définition et de la mise sur pied d'une stratégie spécifique à la discipline ou – le plus souvent – au groupe de disciplines convergentes mises en cause par la délimitation même du sujet, sous forme d'un *corpus* représentatif et ordonné, la voie est maintenant bien tracée, sur la base des trois exigences méthodologiques suivantes, toutes trois intégrées – ou rendues possibles – par celle de « calcul » :

i) La collecte exhaustive (ou du moins, tendant vers l'exhaustivité) des informations relatives à un *corpus* donné : cette exigence d'exhaustivité, longtemps considérée comme illusoire ou impossible, n'est plus du [156] domaine de l'utopie, mais devient progressivement possible sur la base d'un projet documentaire cohérent, destiné à l'élaboration d'un « système dont tous les éléments sont à prendre en compte. »⁴⁹

ii) L'organisation et la gestion permanente des informations ainsi collectées : à ce niveau intervient le « calcul », c'est-à-dire une opération rigoureuse et définie sur la base de données issues d'une description spécifique.⁵⁰

iii) L'interdisciplinarité, sous forme d'une extension intersectorielle qui préfigure la connaissance de demain, et telle que nous l'impose l'objet-même de notre recherche, du moins si nous voulons nous donner les moyens de l'appréhender sous l'ensemble de sa dense et diverse réalité.⁵¹

⁴⁸ Par la publication des textes dans la collection « Archives Royales de Mari » [= *A.R.M. (T)*], sous la direction de A. PARROT et G. DOSSIN ; cependant, cette collection est à compléter, dès à présent, par les documents publiés hors-collection [= *HC*] : cf. notre *A.R.M.T.*, vol. XVII/1, (Paris, 1975), pp. 24*-47*.

⁴⁹ In *Archéologie et Calcul*, (Paris, 1978), p. 23.

⁵⁰ Telles, par ex., qu'elles figurent, sur les textes de Mari et d'El-Amarna, dans chaque *Index documentaire* publié à leur sujet : voir – *supra* –, nn. 4 et 25/b.

⁵¹ Pour le *corpus* d'El-Amarna, et la véritable approche inter-disciplinaire que requiert la compréhension de tous ses éléments, cf. notre « Introduction » à *I.D.E.A* 1, pp. 2ss. (cf. *supra*, n. 4 – ainsi que n. 47).

Cette triple exigence méthodologique pourra paraître à première vue démesurée aux yeux d'un chercheur habitué aux méthodes de la philologie traditionnelle. Elle est cependant à notre portée à ce jour, grâce au recours à l'ordinateur et la notion de « calcul » qui le fonde, dans la mesure où le chercheur aura la sagesse de définir au préalable les concepts opératoires nécessaires à une telle recherche (comme nous venons de le tenter), puis d'effectuer une répartition des tâches entre les divers groupes et instances de recherches, dans la mesure où ils sont susceptibles de collecter et d'enregistrer les données relatives au sujet, et ceci au niveau de spécialité le plus élevé.

Un dernier élément, relevant d'une stricte stratégie de la recherche, peut ici également contribuer à reculer les frontières de ce qui est traditionnellement considéré comme « possible » – et parfois même, pour on ne sait trop quelles raisons sinon le poids de l'habitude, souhaitable.

En vue de rendre compte de la densité et de la diversité de l'ensemble d'un champ documentaire donné (par ex., les tablettes d'EL-AMARNA), il importera au premier chef d'établir une série de distinctions méthodologiques indispensables, mais à la condition prioritaire que les secteurs ainsi tracés le seront de manière intégrée (par opposition à : séparée), et qu'à partir de chaque donnée recueillie puisse virtuellement jouer, à tout moment, le principe fondamental d'interactivité de l'information. Tel nous semble être, en plus des possibilités pratiques et théoriques déjà évoquées, l'apport majeur de la théorie de l'information appliquée en recherche documentaire,⁵² celui qui nous a semblé rendre possible et positif le « pari » attaché à cette nouvelle perspective de recherche.

Ces perspectives méthodologiques⁵³ sont en effet fondamentales, car elles permettront :

⁵² Cf. E. CHOURAQUI – J. VIRBEL (éd.), *Informatique interactive et Sciences de l'homme*, in coll. « Cahiers de l'AFCET », N° 4 (Paris, juin 1977), ii + 122 pp.

⁵³ Nous avons présenté sur ce sujet, à titre préliminaire et en divers lieux, plusieurs notes et communications : voir, par ex. : – « Délimitation et codage de corpus de textes anciens », in (*Rapport introductif près de la*) *Commission de la Science et de la Technologie, Conseil de l'Europe*, Table-ronde à Strasbourg, 14-15 Juin 1974, 4 pages (multigraphié) ; – « Une méthode d'indexation automatique des textes de Mari, à l'aide de l'informatique, et ses prolongements documentaires », in *Études Sémitiques* [A. CAQUOT, éd.], = *Actes du XXIX^e Congrès International des Orientalistes*. [Paris, Juillet 1973], (Paris, 1975), pp. 19-22 ; – « Problèmes de définition et d'analyse d'un corpus à l'aide d'un ordinateur (Application : les textes sémitiques anciens) », in *Actes du XXX^e Congrès International des Orientalistes* [= ... des Sciences Humaines en Asie et en Afrique du Nord], (Mexico, 3-8 août 1976) ; – « Bible et Orient : l'apport des corpus sémitiques à l'exégèse biblique. (État de la question et conditions d'une recherche documentaire) », in *Traduction de la Bible en français. Histoire, Problèmes, Méthodes et Instruments de références*, [Nancy, 10-12 Octobre 1977], Colloque du C.N.R.S. (Nancy, 1977) – non publié –.

Pour un domaine où ces problèmes ont été abordés de manière plus systématique et collective, celui des inscriptions latines, cf. *Applications à l'épigraphie des méthodes de l'informatique*, extrait de : *Antiquités Africaines*, 9/1975, pp. 11-151.

– d’une part, de ramener la richesse et le foisonnement des publications relatives aux tablettes d’El-Amarna à ce donné épigraphique fondamental, le CT (« *corpus textuel* ») et les corpus connexes dans le domaine linguistique étudié, ici celui des inscriptions sémitiques ;⁵⁴

– d’autre part, de préciser et de segmenter cet immense et incessant afflux bibliographique constituant le CD (« *corpus documentaire* »), certes secondaire par rapport au CT, mais dont l’étude s’avère cependant indispensable à une réelle maîtrise de l’information disponible à son sujet,⁵⁵ en d’autres termes à une véritable connaissance du domaine.

[157] La recherche, en effet, se caractérise par une série d’études portant sur des aspects fort divers du CT amarnien, dont la richesse documentaire et thématique sera ainsi progressivement mise en évidence : depuis l’établissement du texte [RAINEY (1970) : Supplément à l’édition de KNUDTZON] jusqu’aux nombreux travaux de synthèse philologique et historique, en passant par les nombreuses monographies relatives à tel passage ou tel aspect du CT [analyse du matériau, étude paléographique, grammaticale, etc. ; situation chronologique d’un document, étude stylistique, relations avec d’autres *corpus* textuels, par ex. les textes égyptiens, hittites, hébraïques (Ancien Testament), etc.].

En vue de rendre pleinement compte de la richesse de cette information et d’en conserver simultanément la maîtrise, condition *sine qua non* de toute démarche scientifique, nous livrons ici – mais uniquement à titre provisoire, donc perfectible, répétons-le – les résultats de cette première enquête documentaire. Celle-ci fournit en effet, dans les strictes limites définies précédemment, le *corpus documentaire* [= CD], élément secondaire mais néanmoins indispensable dans l’approche du *corpus textuel* [= CT] lui-même, l’élément primaire représenté en l’occurrence par les tablettes d’EL-AMARNA, dans leur ensemble comme en chacun de leurs éléments constitutifs. Tel est en effet le but final de la recherche documentaire ici

⁵⁴ Il s’agit en effet, sur un plan virtuel (c’est-à-dire non au niveau de la typographie même du présent *Index*, mais à celui des renvois bibliographiques constituant l’ensemble documentaire analysé), d’établir toutes les possibilités de relations intertextuelles entre le CT indexé (ici EA) et les autres CT^s sémitiques, y compris la Bible, – ou du moins de permettre aux chercheurs de les établir, car à ce niveau le champ d’investigation est quasi illimité! – Sur ce principe de l’inter-textualité, tel que l’établit la linguistique contemporaine, cf. O. DUCROT – T. TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, (Paris, 1972), p. 446 ; cf. également, pour une application de cette perspective de recherches, A.R.M.T., vol. XVII/1 (1975), p. 14 *, nn. 9-11.

⁵⁵ Cf., parmi d’autres constatations du même ordre, la remarque suivante : « The enormous growth of information within all the modern disciplines has necessitated an application of modern methods of research as well », de R. HOLTHOER, in *Chron. d’Eg.*, 48/1975, pp. 276-278 (= p. 276), qui introduit sa recension de l’ouvrage collectif : *Dokumentation ägyptischer Altertümer* [A. SCHWAB-SCHLOTT, éd.], in coll. « Akten der Arbeitsgemeinschaft Dokumentation in den historischen Wissenschaften », vol. 1, (Darmstadt, 1970), 90 pp.

ébauchée, en vue de rendre compte à tout moment de l'état de nos connaissances quant au CT amarnien, et à ses interrelations avec le corpus biblique.

À partir du *corpus de base* constitué au terme d'une large collation des faits apparaîtra ainsi la double possibilité d'une constitution progressive de *banques de données* relatives à des secteurs de plus en plus vastes de nos disciplines respectives, ainsi qu'un *processus* de plus en plus généralisé de *validation* (ou : d'invalidation) des hypothèses ainsi recueillies et analysées.

Ainsi sont effectivement réunis les conditions et les moyens d'un « examen en contexte »⁵⁶, réclamé à juste titre par les biblistes et fort susceptible de renouveler le genre exégétique. En effet,

« l'intégration, ou l'idéal poursuivi à travers l'intégration, n'est pas seulement un projet d'interconnexion de fichiers, d'homogénéisation ou d'uniformisation de définitions, de nomenclatures et de données. C'est aussi, c'est surtout, une façon de concevoir le réel et les mots servant à le définir ; une façon de déterminer, de concevoir le rapport entre les mots et les choses et, par là-même, une façon de concevoir les rapports entre les hommes et les mots ... »⁵⁷

Dans une perspective et des limites qu'il s'agira de définir dans un proche avenir, à moins de tout ignorer de l'apport des sciences humaines en exégèse biblique, apparaît ici le rôle modeste mais/et déterminant de la recherche documentaire. Sa fonction première sera d'établir les conditions d'une véritable approche contextuelle de chaque élément du texte, en d'autres termes ce champ d'intertextualité dans et par lequel ce texte peut effectivement être lu et interprété, donc également traduit.⁵⁸

⁵⁶ L'expression est de A. CAQUOT, *Leçon inaugurale au Collège de France* : [5 Décembre 1972 – N° 58], (Paris, 1973), p. 25 : « nous préférons à l'étymologie hasardeuse l'examen en contexte, et sans donner le pas aux connotations sur la dénotation ». – Cp. également J. BARR, *The Semantics of Biblical Language*, (London, 1961), 313 pp. et : « Etymology and the Old Testament », in *O.T.S.*, 19/1974, pp. 1-28.

⁵⁷ H. JAMOUS – P. GREMION, *L'ordinateur au pouvoir. Essai sur les projets de rationalisation du gouvernement et des hommes*, in coll. « Sociologie », (Paris, 1978), pp. 175s. – À l'opposé, pour une critique de « l'attitude textuelle et schématique » propre à l'orientalisme occidental depuis ses origines, cf. E. SAÏD, *L'Orientalisme*, (Paris, 1980) pp. 101ss. (= p. 103).

⁵⁸ Cf. notre contribution au Colloque : « *Traduction de la Bible en français. – Histoire, problèmes, méthodes et instruments de références* », organisé par le Prof. G.E. WEIL, (Nancy, Octobre 1977) : voir – *supra* –, note 53 – *in fine* ; – cf. E.A. NIDA, *Toward a Science of Translating, with special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, (Leyde, 1964), 331 pp.

158

III. Recherche documentaire et exégèse biblique (Ancien Testament)

– Nouvelles perspectives de recherche

Dans la problématique posée : « *Bible et Orient* », tel est/sera en effet la situation du donné documentaire, en tant que champ d'études préalablement défini et formalisé, puis progressivement mais systématiquement traité.

Mais pourquoi – pourrait-on demander, à l'instar de Fr. DELITZSCH au début de sa rétrospective sur « *Babel und Bibel* » – consacrer tant de temps et d'efforts à cette recherche ?

Au plan de l'objet étudié, cette question fort légitime appellera toujours la même réponse : « *la Bible* ». Au plan de la méthode, et sachant qu'« il n'existe pas d'exégèse sans *a priori* »⁵⁹, la démarche documentaire peut aujourd'hui fournir deux raisons fondamentales, à notre sens porteuses d'espoir pour l'avenir de l'exégèse biblique :

1) Il deviendra en effet théoriquement possible de produire pour chaque CT une « résultante biblique » (*i.e.* le recensement des passages bibliques ayant été mis en relation avec tel ou tel passage du CT considéré) ; à l'inverse, et lorsque plusieurs CT^s auront été soumis à un traitement exhaustif semblable, il sera possible de combiner les « résultantes bibliques » de ces divers CT^s pour en retirer, par exemple, leur enseignement commun relatif à tel livre, chapitre ou verset biblique.

Le commentateur de la Bible se trouvera ainsi dans une situation nouvelle, partiellement détaché du cercle de l'exégèse traditionnelle, mais rattaché de manière corrélative à ce donné documentaire fondamental que constituent les textes historiquement contemporains et linguistiquement apparentés à la partie hébraïque de la Bible. Il sera alors en mesure d'opérer, de manière critique et personnelle, sans présupposé ni passion, cette comparaison à la fois extensive et objective de la Bible avec son milieu ambiant.

Telle est l'aventure offerte maintenant à l'exégèse biblique : sa tâche et son honneur sont de fournir à la théologie les matériaux nécessaires à l'élaboration de son discours propre. Souhaitons que les possibilités lui en soient fournies et que la liberté lui en soit laissée.

2) Par l'élaboration progressive de ces méthodologies, convergentes à plus d'un titre, se fait jour la nécessité d'une coordination, puis d'une coopération scientifique au niveau international. Telle est la seule issue face à l'ampleur et à la complexité du donné documentaire, s'il doit être possible de l'appréhender en tous ses aspects. Ce fait a été reconnu par les meilleurs

⁵⁹ Ainsi K. ELLIGER, in *Kleine Schriften zum Alten Testament*, (Munich, 1966), p. 142.

spécialistes, mais il s'agit maintenant de dépasser la simple juxtaposition des entreprises individuelles pour tenter d'atteindre une véritable restructuration de l'ensemble des données documentaires. À cet effet, en vue d'une gestion cohérente de l'information, depuis son enregistrement exact et exhaustif jusqu'à sa diffusion sélectionnée et pertinente, seule la perspective méthodologique évoquée ci-dessus – en l'état actuel de nos connaissances et dans la mesure où elle recueillera l'adhésion des spécialistes concernés – pourra y parvenir.

[159] À certains égards, il s'agit d'une démarche se situant à l'inverse de celle des missions archéologiques de la fin du siècle dernier : il ne s'agit plus de remplir les réserves de tel musée national, mais bien au contraire de participer à cette vaste moisson de la connaissance rendue, virtuellement du moins, accessible à chacun et au service de l'ensemble de la communauté scientifique qui l'a constituée.

Car au terme de cette recherche apparaît la possibilité effective de réunir, par un interclassement automatique des fichiers et la constitution d'une banque de données relative à la Bible, en tant que « *corpus-cible* », toutes les données textuelles fournies par les divers *corpus* sémitiques et orientaux anciens, en tant que « *corpus-sources* ».

Sur la base documentaire ainsi constituée viendront se greffer de nouvelles perspectives de recherches, à partir d'une collecte exhaustive et critique, puis d'un classement systématique de toutes les données textuelles connues à ce jour, y compris – à un niveau d'accès virtuel – l'ensemble des relations inter-textuelles⁶⁰ existantes entre les éléments des divers CT^s considérés.

Étant établi, à titre d'exemple, que le donné documentaire direct relatif au seul *corpus* (CT) des \pm 400 tablettes babyloniennes d'EL-AMARNA s'élève à ce jour à près de 65.000 références caractérisées,⁶¹ toutes susceptibles de connexions entre elles, on mesurera toute l'ampleur et la richesse du champ d'investigation ainsi défini et dégagé.

Il peut alors s'agir, en de nombreux cas et au sens propre, d'une véritable redécouverte de données significatives élaborées antérieurement, mais non prises en compte par la recherche biblique.

Dans cette perspective, en effet, mener une recherche documentaire :

⁶⁰ Voir – *supra* –, note 54 – *in fine*.

⁶¹ Réunies et classées in *I.D.E.A.* 1 et 2 (ce second volume en édition provisoire, dont l'achèvement et la mise-à-jour sont en cours de réalisation) [dans ce volume, p. 119, l'Organigramme du GRESA (Mars 1997)].

« c'est affirmer, face à une matière plus riche et plus étendue, la nécessité du regard intuitif et inductif qui permet de saisir la *ratio* analogique à partir de la diversité de ses modes. »⁶²

Le mouvement interne de la recherche conduit ainsi à une véritable redéfinition du « cercle herméneutique » de la Bible, en tant que « *eine völlige Neuinterpretation der alten Überlieferung* »⁶³ – sans que soit pour autant ignorée l'histoire littéraire du texte biblique, ni écarté le vaste acquis traditionnel du commentaire qui le concerne (depuis la tradition talmudique jusqu'aux Réformateurs).⁶⁴

En effet, la Bible se dessine ainsi sur l'arrière-plan constitué par l'ensemble des CT^s sémitiques et orientaux anciens, dans la mesure où ceux-ci seront progressivement et délimités et analysés à l'aide d'une méthode cohérente de recherche documentaire. Le lieu de l'exégèse biblique se définit ainsi comme le point d'articulation entre « l'écriture et la différence »⁶⁵, nouvelle perspective ouverte à l'herméneutique.

Deux aspects classiques de l'herméneutique biblique peuvent être ainsi reconsidérés à frais nouveaux, en guise de remarques finales :

a) – L'exégèse biblique, si elle se veut « théologique », se doit d'être simultanément « historique », sous peine de faillir à sa tâche essentielle, [160] celle de l'interprétation et de la communication du caractère spécifique et unique du message de la Bible.

À ce stade d'une comparaison à la fois extensive et objective de la Bible avec son milieu ambiant, cet antagonisme méthodologique entre « exégèse théologique » et « exégèse historique » n'est plus de mise. En effet, après l'affirmation, fort justifiée en son temps, de H. GUNKEL :

« l'exégèse biblique est une exégèse théologique »⁶⁶,

il importe aujourd'hui de rappeler que :

« l'exégèse théologique doit, elle aussi, être historique. »⁶⁷

⁶² Ainsi M.-J. DUBOIS, « L'analogie et la signification face à l'ordinateur », in *Revue Thomiste*, 77/1977, pp. 593-599 (= p. 597).

⁶³ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. II, (Munich, 1962), p. 333.

⁶⁴ Bien que ce domaine de la post-histoire du texte biblique ne relève pas, au premier chef, de notre sujet, on notera à quel point la même méthodologie – telle qu'elle a été élaborée par le G.R.E.S.A. – peut s'appliquer à ce champ documentaire : cf. l'ouvrage collectif : « *Biblia Patristica* », 2 volumes, (Paris, 1975 et 1977). (cf. Vol. 1 : Note face à la page de titre).

⁶⁵ Cf. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, in coll. « Tel quel », (Paris, 1967), 439 pp. dont la problématique est reprise par J. GREISCH, *Herméneutique et grammatologie*, (Paris, 1977), 236 pp.

⁶⁶ In *Reden und Aufsätze*, (1913), p. 24. – Sur cette question, cf. H. CAZELLES, *apud* A. ROBERT – A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, 2^e éd. revue, (Paris, 1959), p. 325.

⁶⁷ Ainsi K. ELLIGER, in *Kleine Schriften zum Alten Testament*, (Munich, 1966), p. 142.

b) – L'« identité de la Bible »⁶⁸ en effet, si elle se dessine sur cette « différence » de l'arrière-plan historique et linguistique, c'est en tant que réalité indissociable, à la fois identité du livre et identité du peuple du livre, tous deux témoins dans l'histoire de l'alliance du Dieu unique.

La Bible étant étudiée en tant que « *corpus-cible* », le principe canonique est ici pleinement respecté ;⁶⁹ plus encore, il est privilégié et mis en lumière par la mise en évidence de ses interrelations textuelles avec les « *corpus-sources* », témoins littéraires et historiques du monde ambiant.

« La Torah, sous sa forme actuelle, a été forgée par l'expérience de la ruine et de la transformation d'Israël ... L'identité qui émerge de la crise s'est renouvelée à la mesure de la réponse qu'ont donné aux questions urgentes, jaillies de l'expérience historique, les traditions anciennes, dont l'épreuve a démontré l'aptitude à la survie. »⁷⁰

Reconsidérer toujours à nouveau, en se dotant des moyens d'analyse adéquats, la spécificité des traditions historiques et littéraires de l'ancien Israël et leur signification religieuse en tant que parole du « Dieu vivant », telle est la tâche modeste mais exaltante de l'exégète.

Que cette enquête préliminaire sur « *Bible et Orient* », tentative d'un pas de plus vers une méthode, puisse susciter une nouvelle quête parmi les lecteurs et les chercheurs de *l'Écriture*, car

« le Verbe s'est fait chair
et Il a habité parmi nous,
et nous avons vu Sa gloire. »

Évangile selon Jean,
chap. I, v. 14.

⁶⁸ J.-A. SANDERS, *Identité de la Bible. Torah et Canon*, in coll. « *Lectio Divina* », vol. 87, (Paris, 1975), 178 pp. – cf. la recension d'E. JACOB, in *R.H.Ph.R.*, 57/1977, p. 518.

⁶⁹ E. JACOB, « Principe canonique et formation de l'Ancien Testament », in. *S.V.T.*, 28/1975, [*Congress Volume, Edinburgh 1974*], pp. 101-122.

⁷⁰ J.-A. SANDERS, – *op. cit.* –, p. 148.

I.

ÉTUDES SUR LE PROPHÉTISME

2.

Oracles prophétiques et « guerre sainte » selon les Archives royales de Mari et l'Ancien Testament*

Parmi la riche moisson épigraphique livrée par l'antique site de Mari (l'actuel Tell Harîrî, à 11 km. au N.N.O. d'Abu-Kémal, en Syrie), sous la pioche d'A. PARROT et de son équipe, on compte environ 25.000 tablettes¹ datant de la fin de la 1^{ère} Dynastie Babylonienne, époque que le fouilleur a appelée, pour ce site, « période du Palais ».²

Parmi cette documentation, nous connaissons à l'heure présente vingt-sept tablettes – intégralement ou partiellement publiées – qui attestent l'apparition d'un phénomène « prophétique », c'est-à-dire la transmission d'un oracle divin par la bouche d'un intermédiaire humain, celui-ci faisant figure de « messager de la divinité ».³

* La présente communication constitue l'un des trois chapitres de conclusion – présenté ici sous une forme adaptée – d'une thèse ayant pour titre : *Les lettres « prophétiques » des Archives Royales de Mari et l'Ancien Testament*, présentée le 23 février 1968 devant la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg. Nous tenons à exprimer ici nos plus vifs remerciements à M. A. PARROT, directeur de la Mission Archéologique de Mari, ainsi qu'aux savants chargés de la publication des textes (MM. G. DOSSIN, J. BOTTÉRO, J.R. KUPPER, A. FINET) pour l'aide bienveillante qu'ils ont bien voulu nous accorder lors de l'élaboration de cette étude.

Les *abréviations* des manuels, périodiques et collections sont empruntées, selon le domaine envisagé, aux deux ouvrages suivants : pour l'assyriologie, W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, vol. 1 (1959), pp. X-XVI ; pour l'A.T., O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 3^e éd. revue, (Tübingen, 1964), pp. 1114-1125.

¹ Cf. A. PARROT, « Découverte et exploration de Mari », in *Studia Mariana*, (Leyde, 1950), p. 2 ; à elle seule, la littérature épistolaire comporte env. 4.000 tablettes, dont 800 env. sont publiées : cf. A.R.M.(T.), I-VI, X et XIII, ainsi que les textes publiés hors-collection, dont on trouvera une bibliographie in H.B. HUFFMON, *Amorite Personal Names in the Mari Texts. A Structural and Lexical Study*, (Baltimore, 1965), pp. 274-277.

² Cf. A. PARROT, *Sumer*, (Paris, 1960), p. 254 ; – *id.* –, « Mari », in *Archaeology and Old Testament Study* (D. W. THOMAS, éd.), (Oxford, 1967), pp. 136-144 (Pl. V), ainsi que P. AMIET, in *Syria*, XXXVII (1960), pp. 215-232.

³ Par la formule significative de : « ainsi parle (la divinité) » : cf. A.R.M., X/7, 1.7 ; XIII/112, 1. 8^o, et, pour l'A.T. : *koh ʾāmar YHWH* – Amos i 1, 3, 6, 9, 11, 13 ; ii 1, etc. ; Jér. xxviii 2 ; xxix 25 ; xxx 2 ; xlv 25 ; Aggée i 2 ; Zach. vi 12 ; vii 9 ; etc. ; – en Gen. xxxii 5 et Jug. xi 15, l'emploi profane de la formule confirme cette interprétation. – Cf.

Sources

Par ordre de publication, en voici les *sigles* habituels et la *numérotation* que nous proposons :

- (1) *A.15* = R.A., XLII (1948), pp. 128-132 : G. DOSSIN ;
- (2) *A.1121* = « Tablette Lods-Dossin » : G. DOSSIN [apud A. LODS, 113] « Une tablette inédite de Mari ... », in *Studies in O.T. Prophecy presented to Th. H. Robinson*, (Edinburgh, 1950), pp. 103-106] ;
- (3) *A.R.M.*, II/90 : CH.-F. JEAN ;
- (4-5) *A.R.M.*, III/40 et 78 : J.-R. KUPPER ;
- (6) *A.R.M.*, VI/45 : J.-R. KUPPER ;
- (7-20) *A.R.M.*, X/4, 6, 7, 8, 9, 10, 50, 51, 53, 80, 81, 94, 100, 117 : G. DOSSIN ;
- (21) *A.R.M.(T.)*, XIII/23 : J. BOTTÉRO ;
- (22-24) *A.R.M.(T.)*, XIII/112, 113, 114 : J.-R. KUPPER ;
- (25) *A.455* (inédit) ;
- (26) *A.2731* (inédit, au lieu de A.2925) ;
- (27) *A.4260* (inédit) : [*n.b.* : une traduction partielle de ces trois inédits N° 25-27 a été publiée par G. DOSSIN, in *La Divination en Mésopotamie ancienne...*, (Paris, 1966), pp. 79-80, 78 et 85-86]⁴

Tous ces documents conservent une correspondance d'ordre administratif, à son échelon le plus élevé, émanant des gouverneurs des cités où ce phénomène « prophétique » fait son apparition ; ces documents épistolaires sont tous adressés directement au roi, qui est toujours, en l'occurrence, Zimri-Lim. Eu égard au genre littéraire de la documentation envisagée, nous en proposons l'appellation de tablettes à caractère « prophétique » de Mari, par opposition à la littérature proprement prophétique d'Israël.

Notre propos n'est pas ici de traiter une nouvelle fois de la question du phénomène « prophétique » tel qu'il est attesté à Mari, à savoir : – les dénominations diverses attribuées aux intermédiaires du message divin, – des conditions et des modes d'apparition du phénomène « prophétique », de sa relation avec le culte, – et, en tant que tel, de ses prolongements et de sa parenté avec le prophétisme biblique :

CL. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, 2^e éd., (Munich, 1964), pp. 82-91 : « Botensendung und Botschaft von Gott (die Mari-Briefe) », et *Forschung am Alten Testament*, (Munich, 1964), pp. 171-188.

⁴ Dans le cadre de la collection A.R.M.T., sous la direction de MM. A. PARROT et G. DOSSIN, nous projetons de publier ce petit *corpus* des vingt-sept tablettes « prophétiques » de Mari actuellement connues : copies (dans la mesure où elles demeurent inédites : [2, 21-24, 25-27]), – transcription et traduction, suivies d'un bref commentaire.

[114]

Bibliographie

Sur cette question, voir les principales études suivantes (les chiffres entre *crochets* indiquent, par leur numéro d'ordre – cf. *supra* – les documents « prophétiques » de Mari qui y sont traités) :

- G. DOSSIN, « Une révélation du dieu Dagan à Terqa », in *R.A.*, XLII (1948), pp. 125-134 [1] ;
- A. LODS, « Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique », in *Studies in O.T. Prophecy presented to Th. H. Robinson*, (Edinburgh-1950), pp. 103-110 [2] ;
- W. VON SODEN, « Verkündung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mâri », in *W.d.O.*, 1 (1947-52), pp. 397-403 [1-5] ;
- M. NOTH, « Geschichte und Gotteswort im Alten Testament », in *Bonner Akademische Reden*, 3, (Krefeld-1949) = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, (Munich-1957), pp. 230-247 [1, 3] ;
- H. SCHMÖKEL, « Gotteswort in Mari und Israel », in *Th.L.Z.*, LXXVI (1951), col. 53-58 [1-5] ;
- F.M.TH. BÖHL, « Prophetentum und stellvertretendes Leiden in Assyrien und Israel », in *Opera Minora*, (Groningue-1953), pp. 63-80 (= pp. 63-68) [1, 3-5] ;
- G. RINALDI, « Oracoli amorriti », in *Aevum*, XXVIII (1954), pp. 1-9 [2] ;
- N.H. RIDDERBOS, *Israëls Profetie en « Profetie » buiten Israel*, (La Haye- 1955), pp. 14-25 [1-5] ;
- M. NOTH, « Remarks on the sixth volume of Mari Texts », in *J.S.S.*, 1 (1956), pp. 322-333 (= pp. 327-331) [6] ;
- A. MALAMAT, « Nišanê nebû'âh bi-t^cūdôt Mari », in *E.I.*, IV (1956), pp. 74-84 [1, 3-6] ;
- A. MALAMAT, « Ḥazôn n^cbû'i um^cši'ūt historîth b^cmik^ctab l^cmêlêk Mari », in *E.I.*, V (1958), pp. 67-73 [2] ;
- CL. WESTERMANN, « Die Mari-Briefe und die Prophetie in Israel », in *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien*, (Munich-1964), pp. 171-188 [1-6] ;
- A. MALAMAT, « Prophetic Revelations in new documents from Mari and the Bible », in *S.V.T.*, XV (1966), pp. 207-227 [21-24] ;
- G. DOSSIN, « Sur le prophétisme à Mari », in *La Divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, (Paris-1966), pp. 77-86 [1-6, 8-10, 12-14, 16, 19, 21-27] ;
- H. SCHULT, « Vier weitere Mari-Briefe 'prophetischen' Inhalts », in *Z.D.P.V.*, LXXXII (1966), pp. 228-232 [21-24] ;
- L.M. MUNTINGH, « Profetisme in die Mari-tekste en in die Ou Testament », in *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif*, VII (1966), pp. 48-60 [1-6] ;
- A. FINET, « Les symboles du cheveu, du bord du vêtement et de l'ongle en Mésopotamie », à paraître in *Annales du Centre d'Étude des Religions* (de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles) : [(1-6, 8-10, 12-14, 16, 19, 21-25)].

[115] FR. ELLERMEIER, *Prophetie in Mari und Israel*, (Herzberg-1968), 248 pp. [1-6, 8-10, 12-14, 16-17, 19, 21-27] ;

W.L. MORAN, « New Evidence from Mari on the History of Prophecy », in *Bibl.*, L (1969), pp. 1-42 [7-20].⁵

Tout au plus tenterons-nous, ce dernier point constituant notre hypothèse de travail, d'étayer cette direction de recherche en portant notre attention exclusivement sur le *contenu* des oracles prophétiques eux-mêmes, tels que ces tablettes nous les rapportent en leur centre, au discours direct et dans un style dont la concision donne à penser qu'il s'agit là de la mise par écrit, mot pour mot, du message prophétique – ou tout au moins de sa « pointe », en une sorte de résumé paradigmatique.

Parmi ces vingt-sept tablettes à caractère « prophétique » connues à l'heure actuelle, nous ne considérerons ici que celles dont les oracles, ayant trait à la politique extérieure du royaume, font mention des relations d'hostilité qui opposent le souverain de Mari, assisté de ses divinités tutélaires, à certains d'entre les rois voisins. Si l'on en soustrait provisoirement les oracles relatifs à la sécurité personnelle du roi et au sort de la dynastie,⁶ il en subsiste neuf⁷ – c'est-à-dire un tiers de la documentation actuellement connue – qui concernent notre sujet, bien que le texte en soit parfois fragmentaire et lacuneux.

À ne considérer dans ces documents que l'oracle divin proprement dit, qui est toujours transmis au style direct et qui en constitue le message central, on ne manquera pas d'y noter la permanence d'une terminologie stéréotypée, qui reflète – à notre sens – une véritable idéologie de la « guerre sainte ».

En effet, que la réalité concrète de la guerre, omniprésente durant toute l'histoire du Proche-Orient antique, ait pu revêtir un caractère 116 sacré en Mésopotamie compte parmi les résultats acquis de l'assyriologie. Il faut cependant noter que, hormis l'idée générale de la divinité conduisant l'armée royale au combat et à la victoire,⁸ on n'a pu relever à ce jour aucune con-

⁵ Ces deux dernières études ne nous sont parvenues qu'après la rédaction du présent article ; il ne nous a donc pas été possible, à notre regret, de les intégrer dans la discussion.

⁶ Au nombre de cinq : A.R.M., X/7, 10, 50, 51 et 81 ; extraites de la « correspondance féminine » de l'époque du Palais, ces tablettes témoignent de la sollicitude dont le souverain, alors absent de la capitale, était l'objet. – Pour une traduction (partielle) de ces documents, cf. G. DOSSIN, « Sur le prophétisme à Mari », in *La Divination en Mésopotamie ancienne...*, (Paris, 1966), pp. 82-84, où il faut intervertir les N° 50 et 51, en référence à l'édition originale : G. DOSSIN, *La Correspondance féminine*, in coll. A.R.M., vol. X, [= coll. T.C.L., t. XXXI], (Paris, 1967), 78 Pl. = 179 N°.

⁷ Il s'agit des tablettes suivantes : R.A., XLII (1948), pp. 129-132 (Iaminites) ; A.R.M., X/4 (Išme-Dagan d'Assur) ; XIII/23, 114, (113 ?) et X/6 (Ḫammurapi de Babylone) ; X/8 (« ennemis ») ; X/80 (« l'Homme d'Ešnunna ») et A.4260-b (Ḫammurapi de Kurda).

⁸ Thème d'ailleurs attesté par la documentation épistolaire (*non* prophétique) de Mari, ainsi en A.R.M., I/3, ll. 14-15 ; II/24, l. 9 ; 130, l. 26 ; III/15, ll. 5-8 ; 17, ll. 17-20 ; IV/68, ll. 19-22 ; V/2, ll. 5'-7' : sur ces passages, cf. J.M. MUNN-RANKIN, « Diplomacy

cordance précise entre ce domaine et le thème fondamental de la « guerre sainte » dans l'Ancien Testament.⁹

Notre but, certes, n'est pas d'aborder dans son ensemble ce problème, d'une importance et d'une difficulté¹⁰ comparables à celui de l'idéologie royale, mais bien plus délaissé par les critiques. Nous nous bornerons donc, par l'analyse de la phraséologie qu'attestent nos deux séries de documents (A.R.M. et A.T.), à mettre en lumière [117] leur convergence, indice à nos yeux d'une culture qui puise aux mêmes sources.¹¹

in Western Asia in the Early Second Millennium B.C. », in *Iraq*, XVIII (1956), pp. 68-110 (= pp. 70-74 : « The concept of divine rule »).

⁹ Pour la bibliographie relative au thème de la « guerre sainte », cf. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. II, 2^e éd. revue, (Paris, 1967), pp. 436-437, ainsi complétée :

a) pour le monde mésopotamien : TH.G. PINCHES, « The Babylonian gods of war and their legends », in *P.S.B.A.*, XXVIII (1906), pp. 203-218 et 270-283 ; T. FISH, « War and Religion in Ancient Mesopotamia », in *B.J.R.L.*, XXIII (1939), pp. 387-402 ; R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, (Paris-1939), pp. 253-274 ; G. FURLANI, « Le guerre quali giudizi di Dio presso i Babilonesi e Assiri », in *Miscellanea G. Galbiati*, vol. III, (Milan-1951), pp. 39-47 ; M.-J. SEUX, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, (Paris-1967), pp. 20, 22-24 (et s.v.).

b) pour l'Ancien Testament : A. BERTHOLET, *Altes Testament und Kriegsfrömmigkeit. Ein Vortrag*, (Tübingen-1917) ; H.E. DEL MEDICO, « Le rite de la guerre dans l'Ancien Testament », in *L'Ethnographie*, XLV (1947-50), pp. 127-170 (3 fig.) ; A. MALAMAT, « The Ban in Mari and in the Bible », in *Biblical Essays 1966. Proceedings of the 9th Meeting « Die Oud Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika »*, (Pretoria-1967), pp. 40-49 (= traduction de l'article paru, en hébreu, in *Y. Kaufmann Jubilee Volume*, (Jérusalem-1960), pp. 149-158) ; J.H. GRØNBAEK, « Juda og 'den Hellige Krig' », in *D.T.T.*, XXV (1962), pp. 82-97 ; J. HELEWA, « L'institution de la guerre sainte au désert à la lumière de l'alliance mosaïque », in *Eph. Carm.*, XIV (1963), pp. 3-63 ; D. MERLI, « Le 'guerre di sterminio' nell'antichità orientale e biblica », in *B. e O.*, IX (1967), pp. 53-67 ; P.D. MILLER, « El the Warrior », in *H.Th.R.*, LX (1967), pp. 411-431 ; – *id.* –, « The divine council and the prophetic call to war », in *V.T.*, XVIII (1968), pp. 100-107 ; du même auteur, signalons la thèse inédite ayant pour titre : *Holy War and Cosmic War in Early Israel*, (Harvard University, 1963) ; cf. *H.Th.R.*, LVII (1964), p. 242 (résumé).

¹⁰ Parmi les réserves exprimées, récemment encore, au sujet de la réalité de ce thème, cf. R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, in coll. F.R.L.A.N.T., vol. 84, (Göttingen, 1963), pp. 20-32 : (au profit cependant de « la guerre de Yahweh »), et G. FOHRER, « Prophetie und Geschichte », in *Th.L.Z.*, LXXXIX (1964), col. 481-500 : (cf. col. 488, n. 16, pour une négation absolue !).

¹¹ Par-delà l'important hiatus chronologique, les données relatives : i) aux mouvements ethniques, ii) à l'onomastique (et à la langue), iii) aux institutions, semblent en effet confirmer de plus en plus cette parenté historique : cf., après bien d'autres études, la récente présentation d'ensemble de H. CAZELLES, « Mari et l'Ancien Testament », in *La Civilisation de Mari – XV^e R.A.I.*, (Liège, 1967), pp. 73-90.

I

Avant d'aborder l'étude de cette terminologie de la « guerre sainte » en contexte prophétique, considérons un instant le cadre archéologique des documents qui nous intéressent, indice capital quant à leur horizon historique : tous¹² les documents à caractère « prophétique » de Mari connus à cette heure proviennent de la fameuse Salle 115, dite « Salle des Archives », qui est en réalité une pièce occultée donnant sur le couloir en coude (N° 114) qui relie les deux grandes cours du Palais : la cour 131, sur laquelle donne la « Salle d'audience » (N° 132) et la cour d'apparat 106, d'un accès plus réservé et architecturalement intégrée à la partie privée du Palais, à l'usage du souverain et de sa suite.¹³ Or dans cette cour 106, proche de la Salle 115 de quelques mètres seulement, le décor iconographique présente au moins deux thèmes qui évoquent l'activité guerrière du roi, sous l'égide de la divinité :

i) le registre central de la célèbre peinture dite « de l'Investiture »,¹⁴ que nous datons – à la suite du fouilleur – des dernières années du [118] règne de Zimri-Lim,¹⁵ sans doute entre les deux prises de la ville par Hammurapi de Babylone : la déesse Ištar¹⁶ en armes y présente les *regalia* à Zimri-Lim,

¹² Sauf A.R.M., X/117, qui provient de la Salle 51 ; notons que ce document, parmi d'autres particularités, est également le seul qui ne soit pas adressé au souverain lui-même.

¹³ Sur l'aspect architectural du palais de Mari à l'époque de Zimri-Lim, cf. A. PARROT, *Mission Archéologique de Mari*, II. *Le Palais* – 1. *Architecture*, in coll. B.A.H., t. LXVIII. (Paris, 1958), – voir Pl. III.

¹⁴ Voir Figure 1 : découverte lors de la 3^e campagne (1935-1936), cette peinture murale constitue un panneau mesurant 2 m. 50 de long et 1 m. 75 de haut ; elle a suscité depuis – par ordre chronologique – la bibliographie suivante :

A. PARROT, in *Syria*, XVIII (1937), pp. 335-346 (Pl. 39, fig. 8) ; D. VAN BUREN, in *Ar.Or.*, XVII (1949), p. 455 ; M.-TH. BARRELET, « Une peinture de la cour 106 du palais de Mari », in *Studia Mariana*, (Leyde, 1950), pp. 9-35 (13 fig.) ; A. PARROT, « 'Cérémonie de la main' et réinvestiture », – *ibidem* –, pp. 37-40 ; H. FRANKFORT, in *Bi.Or.*, VIII (1951), pp. 181-183 ; A. HALDAR, « On the Wall Painting from Court 106 of the Palace of Mari », in *Or.Suec.*, I (1952), pp. 51-65 ; M.-TH. BARRELET, in *Syria*, XXIX (1952), pp. 374-376 ; A. POHL, in *Or.*, XXI (1952), pp. 366-367 ; A. PARROT, in *M.A.M.*, vol. II/2, (Paris, 1958), pp. 53-66 (fig. 46-53, Pl. A & VII-XIV) ; A. MOORTGAT, *Alt-Vorderasiatische Malerei (4. Jahrtausend bis 550 v. Chr.)*, (Berlin, 1959), pp. 11-12 (Pl. XII) ; – *id.* – « Die Wandgemälde im Palaste zu Mari und ihre historische Einordnung », in *Baghd. Mitt.*, III (1964), pp. 68-70.

¹⁵ Un important critère stylistique vient confirmer cette datation : cf. A. MOORTGAT, in *Baghd. Mitt.*, III (1964), pp. 68-70.

¹⁶ Sans que l'on puisse encore décider de quelle forme de l'Ištar guerrière il s'agit ici : soit *Annunitum* (cp. A.R.M., X/6, 7, 8, 50-b, 80, 81 (?) – cf. G. DOSSIN, in *Studia Mariana*, (Leyde, 1950), p. 47), soit *Bēlet-ekallim* (cp. A.R.M., X/4, ll. 31-34 ; 8, ll. 12-18 ; 50-a) ? Cf. aussi M.-TH. BARRELET, in *Syria* XXXII (1955).

Sur les panthéons de Mari, cf. maintenant G. DOSSIN, in *R.A.*, LXVI (1967), pp. 97-104 ; D. O. EDZARD, in *La Civilisation de Mari*, (Liège, 1967), pp. 51-71 ; J. RINGER, in *Heidelberger Studien zum Alten Orient*, (Wiesbaden, 1967), pp. 137-171.

dans le cadre d'un rituel (d'investiture ?) auquel nous supposerions volontiers – après A. HALDAR,¹⁷ mais avec des arguments différents¹⁸ – un arrière-plan oraculaire, en une terminologie propre aux oracles de salut destinés au roi, telle que l'attestent précisément nos documents.

ii) le fragment de peinture N° 54 de la même cour 106,¹⁹ situé à droite de la peinture dite « de l'Investiture » et dans le même angle de vision,²⁰ fournit – selon la reconstitution de P. HAMELIN, confirmée depuis par une étude de S. MOSCATI²¹ – une représentation du thème de l'« ennemi vaincu » qui se révèle fort intéressante pour notre sujet. De ce thème, qui est sans doute d'origine égyptienne,²² mais qui pénétra très tôt en Asie antérieure pour faire partie intégrante de la *koiné* des scènes de victoire de tout le Proche-Orient antique,²³ nous trouverons une expression littéraire correspondante dans les oracles qui nous occupent, lorsqu'y apparaît la « Übergabeformel » ;²⁴ [120] cette formule se présente selon un schéma invariable, en un discours direct de la divinité proclamé avant la bataille et à un temps du passé :²⁵

« J'ai (= la divinité) livré les ennemis
à ta (= du roi) main (au sing. !) ! »

Cependant, il est permis de franchir un pas de plus quant au cadre archéologique et à ses conséquences chronologiques – du moins en termes de

¹⁷ In *Or. Suec.*, I (1952), pp. 51-65.

¹⁸ Cf. le compte rendu critique de l'article de A. HALDAR, par M.-Th. BARRELET, in *Syria*, XXIX (1952), pp. 374-376.

¹⁹ Voir *Planche I/B* : cf. A. PARROT, in *M.A.M.*, vol. II/2, (Paris, 1958), pp. 43-44 (fig. 36) ; les dimensions du fragment sont les suivantes : hauteur : 23 cm. ; largeur : 33 cm.

²⁰ Mais d'une facture différente et, par conséquent, d'une époque antérieure ; cf. A. MOORTGAT, in *Baghd. Mitt.*, III (1964), pp. 70-72 (époque de Iasmah-Addu ?).

²¹ « Un avorio di Ugarit e l'Iconografia del nemico vinto », in *Or. Ant.*, I (1962), pp. 3-7 (Pl. I).

²² Cf. O. KOEFELD-PETERSEN, « Le triomphe du pharaon », in *Actes du XX^e Congrès Intern. des Orientalistes*, (Bruxelles, 1940), pp. 100-101 ; H. SCHÄFER, « Das Niederschlagen der Feinde. Zur Geschichte eines ägyptischen Sinnbildes », in *W.Z.K.M.*, LIV (1957), pp. 168-176 et J. CAPART, « Au pays du symbolisme », in *Chr. d'Eg.*, XXXII (1957), pp. 219-241 (= pp. 224-225).

²³ Selon les principales attestations réunies par S. MOSCATI, in *Or. Ant.*, I (1962), pp. 3-7 : stèle quadrangulaire de Suse, ivoires d'Ugarit, de Samarie, scarabées de Beth-Shéan, de Lakish, etc. – la première antérieure, les autres postérieures au fragment de peinture murale de Mari.

²⁴ Selon l'heureuse formulation de CL. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, 2^e éd., (Munich, 1964), p. 87, et in *Forschung am Alten Testament*, (Munich, 1964), p. 180 ; cf. déjà G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, (Zurich, 1951), pp. 7-9.

²⁵ Ainsi G. VON RAD, – *ibidem* –, p. 7.

119



Fig. 1. *Peinture dite « de l'Investiture », (registre central), de la cour 106 du Palais de Zimri-Lim à Mari. (A. PARROT, *M.A.M.*, vo. II/2, Pl. XI-a.)*

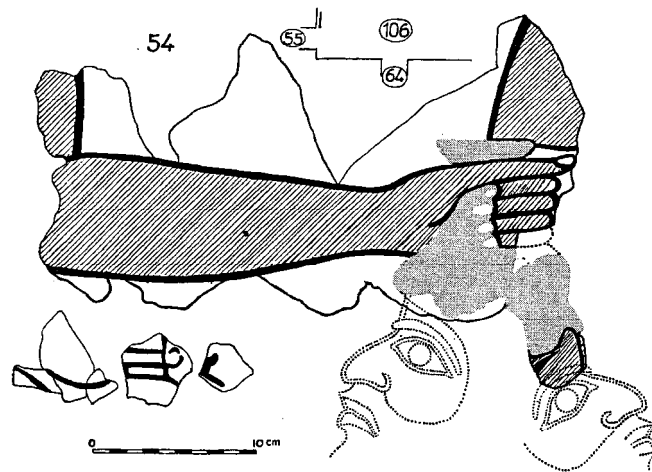


Fig. 2. *Peinture murale : fragment N° 54 de la cour 106 du Palais – reconstitution de P. Hamelin. (A. PARROT, *M.A.M.*, vol. II/2, p. 43, fig. 36).*

« chronologie relative » – en ce qui concerne les quatre tablettes qui font mention de l'activité guerrière de Hammurapi de Babylone.²⁶

En effet, ces documents datent incontestablement des quatre ou cinq dernières années de Zimri-Lim, époque du renversement des alliances et de l'hégémonie babylonienne brusquement réalisée au détriment des anciens alliés, parmi lesquels Zimri-Lim et son royaume.

Trois types de documents, de nature iconographique et épigraphique, appartiennent à cette brève période ainsi définie, à savoir (peu avant et) entre les deux prises de la ville par Hammurapi de Babylone :

i) la peinture dite « de l'Investiture » de la cour 106, dont le registre central présente la déesse Ištar en armes (et l'oracle de salut adressé au souverain qu'une telle scène présuppose).

ii) les tablettes à caractère « prophétique » relatives au conflit opposant Zimri-Lim à Hammurapi de Babylone : A.R.M., XIII/23, 114, (113 ?) et X/6, qui transmettent précisément de tels oracles de salut.

iii) des étiquettes de paniers à tablettes,²⁷ enfin, attestant une inspection de la « Salle des Archives » (N° 115) par des scribes à la solde de Hammurapi de Babylone, après la première conquête de la ville et du Palais de Mari.

En conséquence, si – passant sur le plan de la « chronologie absolue » – nous admettons les dates de 1792-1750 pour Hammurapi [121] de Babylone et de 1789-1758 pour Zimri-Lim de Mari²⁸, nous parvenons à situer la composition de ces quatre tablettes vers les années 1762 à 1758 av. J.-C. A la vérité, une situation particulièrement privilégiée quant à la datation²⁹ de cette importante documentation – du moins lorsque le cadre chronologique mésopotamien pourra être établi avec certitude !

²⁶ A savoir A.R.M., XIII/23, 114, (113 ?) et X/6, en notant que, pour ce dernier document, un doute subsiste ; l'état fragmentaire des ll. 9 et 1', en effet, ne permet de lire que : [K]Ā.DIN[GIR.R]A^{ki}.

²⁷ Cf. FR. THUREAU-DANGIN, « Sur des étiquettes de paniers à tablettes provenant de Mari », in *Symbolae ... P. Koschaker*, (Leyde, 1939), pp. 119-120, et A. PARROT, *M.A.M.*, vol. II/1, (Paris, 1958), pp. 80-81.

²⁸ Selon les tenants de la « chronologie moyenne » : cf. A. PARROT, *Archéologie Mésopotamienne*, vol. II (Paris, 1953), p. 434 ; – *id.* –, *M.A.M.*, vol. II/1, (Paris, 1958), pp. 340-342 ; – *id.* –, *Sumer*, (Paris, 1960), p. 361 ; E. PORADA, in *Chronologies in Old World Archaeology* (EHRICH R.W., éd.), (Chicago, 1965), pp. 178-179. – Il ne nous est pas possible de rendre compte ici de la complexité de ce problème chronologique : cf. B. LANDSBERGER, « Assyrische Königsliste und 'dunkles Zeitalter' », *J.C.S.*, VIII (1954), pp. 31-73 et 106-133 (spéc. p. 39, n. 44 !).

²⁹ Situation déjà évoquée, au sujet de la peinture dite « de l'Investiture » (cour 106), par A. MOORTGAT, in *Baghd. Mitt.*, III (1964), p. 70.

II

Au terme de ce bref aperçu archéologique et historique, abordons les trois thèmes essentiels³⁰ qui nous semblent étayer l'hypothèse d'une phraséologie de la « guerre sainte » en contexte prophétique selon les textes de Mari et leurs parallèles bibliques :

A) « Ne crains point ! » (et expressions apparentées)

1. A.R.M.(T.), XIII/114, ll. 11-14³¹

^{il}Da-gan iš-pu-ra-an-ni (¹)

šū-pu-ur a-na be-lī-k[a]

[122] [l]a i-ḥa-aš (²) ù ma-a-[x] ?-x (³)

[la] i- ḥa – a[š]

« Dagan m'a envoyée.

« Ecris à ton seigneur ;

« qu'il ne s'inquiète pas et [le pays]

« qu'il [ne] s'inquiète [pas]. »

Remarques

l. 11 : (1) – il s'agit là d'une formule typique de messenger, attestée à quatre reprises parmi les tablettes à caractère prophétique de Mari : cf. R.A., XLII (1948), pp. 130-131, l. 32 ; A.R.M., II/90, l. 19 ; III/40, l. 13 (ainsi que XIII/112, l. 8³²) ; on en rapprochera par ex. Ex. vii 16 et Jér. xxvi 12-15 : cf. M. NOTH, in *Gesammelte Studien*, (Munich-1957), pp.

³⁰ Il en est assurément d'autres, parmi lesquels il faut noter celui du « rapport adressé par le roi à la divinité, en temps de guerre » : cf. en R.A., XLII (1948), pp. 128-132, ll. 24-28 et en A.R.M., IV/68, ll. 19-22, la mention de ce genre littéraire, dont un exemplaire est sans doute conservé par A.R.M., I/3, longue lettre – fragmentaire – de Išmaḥ-Addu, vice-roi de Mari lors de l'interrègne assyrien ; sur cet important document, cf. FR. THUREAU-DANGIN, « Išmaḥ-Addu », in *R.A.*, XXXIV (1937), pp. 135-139 ; A.L. OPPENHEIM, in *J.N.E.S.*, XI (1952), p. 130 ; J.-R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, (Paris, 1957), pp. 207ss. ; voir également la lettre que le roi Zimri-Lim destine au dieu Fleuve, son « seigneur », pour implorer sa protection : cf. G. DOSSIN, in *Syria*, XIX (1938), p. 126. – Pour l'époque assyrienne, cf. FR. THUREAU-DANGIN, *Une relation de la huitième campagne de Sargon (714 av. J.C.)*, in coll. T.C.L., vol. III, (Paris, 1912) ; E.M. WRIGHT, in *J.N.E.S.*, II (1943), pp. 173-186 ; ainsi que, pour des attestations intermédiaires, A. UNGNAD, « Der Gottesbrief als Form assyrischer Kriegsberichterstattung », in *O.L.Z.*, XXI (1918), col. 72-75 ; E. F. WEIDNER, « Die Feldzüge Šamši-Adads V. gegen Babylonien », in *A.f.O.*, IX (1933-34), pp. 89-104 (= pp. 101-104) ; C.J. GADD, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, (Londres, 1948), pp. 27-28 et 61-62. – Le rapprochement avec 2 Rois xix 14-19 (// És. xxxvii 14-20), proposé par FR. NOETSCHER, in *B.Z.*, X (1966), p. 180, semble cependant inadéquat.

³¹ J.-R. KUPPER, in *Textes divers ...*, in coll. A.R.M.T., vol. XIII (1964), pp. 120 et 168.

³² Qui s'ajoute aux textes étudiés par C.A. KELLER, « Das quietistische Element in der Botschaft des Jesaja » in *Th.Z.*, XI (1955), pp. 81-97 : És. vii 4 ; xxviii 12 ; xxx 15.

238ss., R. RENDTORFF, « Botenformel und Botenspruch », in *Z.A.W.*, LXXIV (1962), pp. 165-177, ainsi que CL. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, 2^e éd. rev., (Munich-1964), pp. 82-91, et in *Forschung am A.T.*, (Munich-1964), pp. 178-179.

Il. 13-14 : (2) *lā i-ḥa-aš* : cet emploi du verbe *ḥāšū(m)* – « s'inquiéter », indique d'emblée le ton de l'oracle ; sur le sens de ce verbe, cf. *C.A.D.*, vol. VI (1956), pp. 146-147 ; *A.Hw.*, vol. I (1959-65), pp. 334-335, s.v. *I*, ainsi que FR. ELLERMEIER, *Qohelet*, 1/2, *Einzelfrage Nr. 7*, (Herzberg-1968), pp. 7-28, et son interprétation de Qoh. ii 25 (ainsi que És. xxviii 16¹). – Pour une situation antinomique, qui fonde à Mari la réalité du motif en contexte guerrier, cf. A.R.M., II/44, ll. 23-25 (texte lacuneux, cf. *C.A.D.*, vol. VI (1956), p. 147-a) et IV/68, ll. 12-13 et 17-18.

l. 13 : (3) – complété par hypothèse : cf. G. DOSSIN, in *La Divination...*, (Paris-1966), p. 81.

N.B. : – de même que A.R.M., XIII/23, (113 ?) et X/6, cette lettre « prophétique » concerne le conflit qui oppose, à la fin de son règne, Zimri-Lim de Mari à Ḫammurapi de Babylone (cf. ll. 15-16). – La suite de la tablette, quoique fragmentaire, apporte à ce sujet d'intéressants compléments :

l. 21 : *ma-[aḥ]-ri-šu* – « devant lui » (à savoir : *le roi*) : ce mot isolé rappelle la fin de l'oracle du même dieu Dagan au sanctuaire de Terqa, en R.A., XLII (1948), pp. 130-131, l. 39 (au discours direct et à la 2^e pers. du sing.) : « devant toi je les (= *les ennemis*) poserai ».

Tr. lat. : *a-na ḥa-la-qi-šu* – « pour sa (= *d'Ḫammurapi*) perte » : cet indice, certes minime, vient confirmer la remarque précédente et, partant, l'hypothèse d'une phraséologie stéréotypée en ce domaine.

[123] 2. A.R.M., X/80, ll. 26-27³³

a-na ra-ma-ni-šu iš-ta-na-ar-r[a]-a[r]
*a-na ra-ma-ni-ka la ta-aš-t[a]-na-ar-ra-a[r]*¹

(« J'ai entendu parler comme il suit :)
 « Il est continuellement vacillant quant à sa personne »
 – « Quant à ta personne, ne sois pas vacillant ! »

Remarques

ll. 26-27 : (1) – de la racine *šarāru* – « luire, briller », d'où – à cette forme – « être vacillant », sans qu'il soit possible de décider avec certitude s'il s'agit ici de l'indécision (cf. W. VON SODEN, *Grundriss der Akkadischen Grammatik*, in coll. An.Or., vol. 33, (Rome-1952), p. 136 : § 101/g) ou de l'inquiétude du roi (ainsi G. DOSSIN, in *La Divination...*, (Paris-1966), p. 83). Ce n'est que dans la seconde hypothèse que ce texte s'intègre à notre dossier.

Cette brève formule, faisant office de prologue ou d'épilogue à l'oracle divin proprement dit, trouve tout son sens dans ce contexte de crise que reflètent nos documents, particulièrement ceux que l'on peut dater de la fin du règne de Zimri-Lim. C'est le cas pour A.R.M. (T.), XIII/114, où cette formule est adressée directement au roi en tant que chef de guerre ; elle consti-

³³ Lecture provisoire, selon l'édition de G. DOSSIN, *La correspondance féminine*, in coll. A.R.M., vol. X, (= coll. T.C.L., t. XXXI], (Paris, 1967), Pl. 35-a, et la traduction du même auteur, in *La Divination en Mésopotamie ancienne...*, (Paris 1966), p. 83.

tue, dès avant la bataille, la proclamation de la victoire par la divinité elle-même, à qui revient de droit l'« initiative »³⁴ et la suprématie au combat.

Dans l'A.T., certes, l'usage de cette formule est réservé au genre littéraire de la théophanie ;³⁵ pourtant, dans le cadre même de cette formule théophanique, il faut prêter attention aux passages où Yahweh, s'adressant à une personne isolée ou à un groupe, lui donne l'assurance de son aide souveraine en cas de danger. C'est ainsi que, dans les textes relatifs à la conquête du pays de Canaan, Yahweh déclare solennellement à Josué : Jos. x 8 :

[124] « Ne les (= *les ennemis*) crains point ! ('*al tīrā*')
« Je les ai livrés en ta main. »

Cet usage précis de la formule théophanique, apparaissant en contexte guerrier sous forme d'oracle de salut,³⁶ est attesté dans les textes bibliques suivants :

Deut. xx 2-4 (Ur-Dt. : « Sitz im Leben » –le prêtre au peuple, *avant* le combat) ; Ex. xiv 13 (J : Moïse au peuple) ; Gen. xlv 3-4 (E : Yahweh à Jacob, lors d'une vision) ; Jos. viii 1 ; x 8 ; xi 6 (Yahweh à Josué) ; Jos. x 25 (Josué au peuple, lors d'un rituel de victoire, donc *après* la bataille !) ; Jug. vii 3 (Gédéon à l'armée) ; 1 Sam. xxiii 17 (David à Jonathan) ; 2 Rois i 15 (l'Ange de Yahweh à Elie) ; 2 Rois xix 6-7 = És. xxxvii 6-7 (Ésaïe au roi Ézéchias) ; És. vii 4-9 (Ésaïe à Achaz) ; És. x 24-27 (oracle de Yahweh : développement prophétique).

La permanence et le sens de cette formule se vérifient également par les attestations que fournissent – en un contexte³⁷ et selon une structure³⁸ iden-

³⁴ Sur l'importance de cette notion dans le domaine de la « guerre sainte », cf. R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, in coll. F.R.L.A.N.T., vol. 84, (Göttingen, 1963), p. 21.

³⁵ Cf. H. GRESSMANN, « Die literarische Analyse Deuterocesajas », in *Z.A.W.*, XXXIV (1914), pp. 254-297 (spéc. pp. 287-289) ; L. KÖHLER, « Die Offenbarungsformel 'Fürchte dich nicht !' im A.T. », in *Schw.Th.Z.*, XXXVI (1919), pp. 33-39, et *Deuterocesaja (Jesaja 40-55) stilistisch untersucht*, in coll. B.Z.A.W., vol. 37, (Giessen, 1923), pp. 125-126 ; J. BEGRICH, « Das priesterliche Heilsorakel », in *Z.A.W.*, LII (1934), pp. 81-92 (spéc. 83-86) ; E.S. MULDER, « Die Uitdrukking '*al tīrā*' in die Ou Testament », in *H.T.St.*, XIV (1958-59), pp. 87-97, ainsi que H. WILDBERGER, « 'Glauben' im A.T. », in *Z.Th.K.*, LXV (1968), pp. 129-159 (= pp. 133-136) ; J. BECKER, *Gottesfurcht im A.T.*, (Rome, 1965), pp. 50ff.

³⁶ L. KÖHLER, in *Schw.Th.Z.*, XXXVI (1919), p. 36, avait déjà pressenti cette distinction entre la « Offenbarungsformel » proprement dite et cet usage dérivé ; cf. également G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, in coll. Abh.Th.A.N.T., vol. 20, (Zurich, 1951), pp. 9-10.

³⁷ L'arrière-plan des textes cités ici est toujours polémique : – soit une guerre, entreprise avec l'aide et l'assistance de la divinité, lorsqu'il s'agit d'un groupe (ou de son représentant, par ex. le roi), – soit un danger précis dans les cas – plus rares – où il s'agit d'un individu : cf. 1 Sam. xxiii 17 ; 2 Rois i 15.

³⁸ Cette structure, qui caractérise l'environnement immédiat de notre formule dans les textes cités, mériterait à elle seule une étude particulière (cf., en partie, E.S. MULDER, in

tiques – les oracles adressés aux souverains assyriens Assarhaddon (680-669 av. J.-C.)³⁹ et Assurbanipal (668-631 av. [125] J.-C.)⁴⁰ et au monarque araméen Zakîr de Hamath (fin 9^e s.- déb. 8^e s. av. J.-C.)⁴¹

Dans la Bible, lorsque le prophète Ésaïe reprend cette antique formule, dans l'Introduction à l'oracle de la 'al^e māh (És. vii 4-9)⁴² où les motifs de la « guerre sainte » abondent,⁴³ s'opère la jonction – implicite depuis les plus anciens textes⁴⁴ – entre ce thème et celui de la confiance absolue en Yahweh, le Dieu vivant, maître de l'histoire (És. vii 7 et 9-b).

H.T.St., XIV (1958-59), pp. 87-97) ; dans sa forme la plus développée (cf. Deut. xx 2-4 ; Gen. xlii 3-4 ; etc.), elle compose les quatre éléments suivants :

- i. la formule : « ne crains point ! » (et expressions apparentées) : A.R.M. : *lā iḥaš* ; inscriptions assyriennes : *lā tapallaḥ* ; inscription araméenne : 'l *tzh*l ; A.T. : 'al *tīrā*' ;
 - ii. « car », en hébreu (« ein begründendes *kī* ») : cf. C. BROCKELMANN, *Hebräische Syntax*, (Neukirchen-1956), p. 132 (= § 134/b).
 - iii. une auto-présentation (et éventuellement une auto-prédication) divine, parfois fondée sur un rappel du passé (anamnèse) : cf. W. ZIMMERLI, « Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung », in *Mélanges Bibliques ... A. Robert*, (Paris-1957), pp. 154-164.
 - iv. un verbe d'action, de connotation *a*) soit positive, à l'égard du destinataire de l'oracle (« exaucer », « sauver », etc.), *b*) soit négative, à l'égard de ses ennemis. On notera, en *a*), la fréquence de l'expression : « ... je suis avec toi ! » : cf. H.D. PREUSS, in *Z.A.W.*, LXXX (1968), pp. 139-173.
- ³⁹ Cf. R.H. PFEIFFER, in *A.N.E.T.*, (Princeton, 1950), pp. 449-450 (bibliographie) : « oracles de l'Ištar d'Arbèles », et R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, (Paris, 1939), pp. 257-258.
- ⁴⁰ *A.N.E.T.*, pp. 450-451 (bibliographie), et A. HALDAR, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, (Upsal, 1945), p. 208. – Pour une terminologie semblable, mais sur un plan profane (langage de suzeraineté !), voir la lettre du roi hittite Šuppiliuma à Niqmadu, roi d'Ugarit : cf. J. NOUGAYROL, in *P.R.U.*, vol. IV (1956), pp. 35-36 et Pl. XVI, ll. 3-6.
- ⁴¹ Cf. H. DONNER – W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, N° 202, ll. 13-15 : vol. I (1962), p. 37 ; vol. II (1964), pp. 204-211, en corrigeant la traduction de la l. 14 (p. 205) d'après A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, (Paris, 1949), p. 46 : « [et c'est moi qui me tien]drai avec toi » ; de même O. EISSFELDT, apud H.D. PREUSS, in *Z.A.W.*, LXXX (1968), p. 162.
- ⁴² Sur le cadre historique, en l'an 733-732, de ce texte, cf. O. EISSFELDT, *Einleitung in das A.T.*, 3^e éd. rev., (Tübingen, 1964), p. 409 (bibliographie), et H. DONNER, *Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Aussenpolitik der Könige von Israel und Juda*, in coll. S.V.T., vol. XI, (Leyde, 1964), pp. 7-18.
- ⁴³ Cp. És. vii 4/b avec A.R.M., IV/88, ll. 13-19, autre oracle en temps de guerre (cf. FR. NÖTSCHER, in *B.Z.*, X (1966), p. 189, n. 128) ; un motif semblable apparaît-il dans l'inscription de Sfiré, I/A/36-b (cf. H. DONNER, in *K.A.I.*, N° 222 : vol. I (1962), p. 42 ; vol. II (1964), pp. 240 et 251) ? – On notera également, pour la situation et la terminologie, le rapprochement entre És. vii 5-7 et A.R.M.(T.), XIII/23, ll. 8/c-9/a, ainsi qu'entre És. vii 9/b et A.R.M., X/80, l. 27.
- ⁴⁴ Sur le parallélisme entre És. vii et Ex. xiv, cf. G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, (Zurich, 1951), pp. 57-58.

B) « À la poigne du roi ! »

1. *R.A.*, XLII (1948), pp. 128-132, ll. 30-31 ⁴⁵ :

šarrâni^{meš-ni} *ša DUMU*^{meš} *-i[a-m]i-na*
a-na qa-at Zi-im-ri-Li-im um-ta-al-li-šu-nu-ti
 « (si ...), j'aurais livré les scheiks des Jaminites
 « à la poigne de Zimri-Lim ! »

2. *A.R.M.*, X/7, ll.20-22 ⁴⁶ :

126 *ù awîl*^{mes} *ša i-la-a[t-ta-ku-k]a*
a-na qa-ti-ka []-šû-nu-ti
ú-ma-a[l-lam]
 « quant aux hommes qui veulent t'éprouver,
 « je les livrerai à ta poigne ! »

3. *A.R.M.*, X/8, ll.12-14 ⁴⁷ :

na-ak-ri-ka
a-na qa-ti-ka
ú-ma-al-la
 « Je vais livrer tes ennemis en ta main ! »

4. *A.R.M.(T.)*, XIII/23, ll. 14-15 ⁴⁸ :

a-[n]a [q]a-at Z[i-i]m-ri-L[i-i]m
lu-m[a-a]l-I[e-e]m
 (ll. 12-13 : « les familles des Sept Partenaires et tous leurs biens,)
 « j'en remplirai la main de Zimri-Lim ! »

« À la poigne du roi ! » : nous tentons de rendre ainsi cette « Übergabeformel », proclamation divine stéréotypée dont un fragment de peinture murale (N° 54) de la cour 106 du Palais nous a déjà fourni le répondant iconographique.⁴⁹

⁴⁵ G. DOSSIN, « Une révélation du Dieu Dagan à Terqa », in *R.A.*, XLII (1948), pp. 125-134.

⁴⁶ Lecture provisoire, selon l'édition de G. DOSSIN, *La correspondance féminine*, in coll. *A.R.M.*, vol. X, (Paris, 1967), Pl. 5-a, et la traduction du même auteur, in *La Divination en Mésopotamie ancienne...*, (Paris, 1966), p. 82.

⁴⁷ De même, selon G. DOSSIN, *A.R.M. X*, Pl. 5-b, et in *La Divination ...*, p. 82.

⁴⁸ J. BOTTÉRO, in *Textes divers ...*, in coll. *A.R.M.T.*, vol. XIII, (Paris, 1964), pp. 42-43 et 162. – De plus, la tablette prophétique inédite A.4260-d semble conserver une formule analogue : cf. la traduction de G. DOSSIN, in *La Divination ...*, (Paris, 1966), p. 86.

⁴⁹ Cf., *supra*, p. 118 et Fig. 2.

La formule vétéro-testamentaire correspondante nous semble être *nātan b^e-jad* – « livrer à la main de ... », ⁵⁰ dont les attestations présentent toujours Yahweh comme sujet agissant : ⁵¹ ainsi en Jos. viii 1 :

« Yahweh dit à Josué :
« J'ai livré le roi (de Aï) et son peuple en ta main ! »

Cette proclamation, dont la forme primitive conserve le discours direct de Yahweh (« Je »), ⁵² apparaît dans les vingt-cinq passages suivants :

[127] Nomb. xxi 34 (Y. à Moïse) ; Jos. ii 24 (rapport des espions) ; vi 2 (Y. à Josué) – 16 (Josué au peuple) ; viii 1, 18 ; x 8 (Y. à Josué) – 19 (Josué à l'armée) ; Jug. i 2 (Y. à Israël, sur consultation) ; iii 28 (Ehud à Israël) ; iv 7 (Y. à Barak) – 14 (Sisérâh à Barak) ; vii 9 (Y. à Gédéon, en songe ?) – 14 (interprétation) – 15 (Gédéon à l'armée) ; xviii 10 (les espions aux Danites) ; xx 28 (Y. à Israël) ; 1 Sam. xiv 10 et 12 (Jonathan aux guerriers, après un signe) ; xvii 46 (David à Goliath) ; xxiii 4 (Y. à David, après consultation) ; xxiv 5 (les guerriers à David, en référence à l'oracle précédent) ; xxvi 8 (Abisaï à David) ; 1 Rois xx 13 et 28 (l'homme de Dieu à Achab, roi d'Israël). ⁵³

Or la plupart des textes attestant cette « Übergabeformel » sont caractérisés par la présence de deux thèmes littéraires connexes, dont le *Sitz im Leben* correspond à deux moments successifs de la « guerre sainte » :

i) la consultation de Yahweh, ⁵⁴ rite préliminaire à la bataille soit par la demande d'un oracle divin (Jug. i 2 ; xx 23 et 27 ; 1 Sam. xxiii 2-4, repris en xxiv 5 et 11 et, peut-être, en xxvi 8), soit par un signe (1 Sam. xiv 10 et 12), un songe (Jug. vii 9, repris en 14 et 15) ou, enfin, le discours d'un « homme de Dieu » (1 Rois xx 13 et 28). ⁵⁵ – 1 Sam. xiv 37 (Saül consultant Y.) et 2 Sam. v 19 (David de même) : « Livreras-tu les Philistins en ma main ? » fournissent d'ailleurs la formule originelle de ce rite. ⁵⁶

⁵⁰ Cf. M. NOTH, *Amt und Berufung im Alten Testament*, in coll. « Bonner Akademische Reden », fasc. 19, (Bonn, 1958), pp. 7-9 et 27-29, et A. MALAMAT, « The Ban in Mari and in the Bible », in *Proceedings of the 9th Meeting ...*, (Pretoria, 1967), pp. 44 et 48 (n. 20). Sur l'image commune de *qātum* – « main » pour exprimer la puissance et la domination, cf. E. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, rééd. anast., (Paris, 1963), pp. 140-141.

⁵¹ Cf. G. VON RAD, *Der Heilige Krieg ...*, (Zurich, 1951), pp. 7-9, et CL. WESTERMANN, in *Forschung am A.T.*, (Munich, 1964), p. 180.

⁵² La forme dérivée – et plus tardive – étant le discours de Yahweh (à la 3^e pers.) transmis au peuple par le chef de l'armée : cf., par ex., Jos. vi 16.

⁵³ En Nomb. xxi 34 ; Jos. viii 1 et x 8, la formule est précédée par l'expression : « Ne crains point ! » – cf., *supra*, pp. 121-125.

⁵⁴ Cf., outre les passages cités, 1 Sam. vii 9, xxviii 6 ; xxx 7-8 ; 2 Sam. v 23, où cette formule n'est pas attestée parce que des questions oraculaires précises y sont posées : cf. R. PRESS, in *Z.A.W.*, LII (1933), pp. 231-235 ; G. VON RAD, *Der Heilige Krieg...*, (Zurich, 1951), p. 7, et W. ZIMMERLI, in *Mélanges Bibliques ... A. Robert*, (Paris, 1957), pp. 155-156.

⁵⁵ Texte qu'il faut comparer avec A.R.M.(T.), XIII/23, ll. 15-16 ; cf. 1 Rois xx, 6, 10, 11.

⁵⁶ Soit plus de la moitié des attestations de cette formule, proportion qui corrobore la thèse de sa relation originelle avec le rite de la consultation divine : cf. W. ZIMMERLI, *loc. cit.*, pp. 156-158, qui y voit une introduction à la formule d'auto-présentation divine.

ii) la provocation au combat,⁵⁷ genre littéraire particulièrement bien délimité, constitue ensuite une reprise de la promesse de victoire reçue lors de l'oracle divin : ainsi en Jos. ii 6ss., 16 ; xviii 1s., 18 ; x 8 ; Jug. iii 28 ; iv 6s., 14 ; vii 9, 15 ; xviii 9s. ; xx 28 – ce qui équivaut, à vrai dire, à la quasi-totalité des attestations de ce genre littéraire.⁵⁸

[128] Une difficulté cependant subsiste, en raison d'une incontestable inégalité philologique qui sépare encore nos deux termes de comparaison : à Mari, en effet, l'expression stéréotypée : *malûm* (D) *ana qāt X* est construite avec le verbe d'action *malûm* à la forme intensive (D) et signifie, au sens strict : « emplir (à) la main de ... », c'est-à-dire « livrer à la main de », alors que l'Ancien Testament emploie en tous les passages cités la formule : *nātan be-iaḏ* – « donner en, livrer à la main de ... »

Or la difficulté ne fait que s'accroître lorsqu'on note que l'A.T. connaît par ailleurs, mais en dehors de tout contexte guerrier, l'expression : *millê* (piel !) *ʔet-iaḏ X* – « remplir la main de ... »⁵⁹, terme technique utilisé pour désigner l'investiture sacerdotale,⁶⁰ qui semble dériver directement de la formule attestée par les textes de Mari. Il ne faut pourtant point se fier aux seules apparences et – sans pouvoir entrer ici dans le détail de la discussion⁶¹ – nous pensons pouvoir maintenir l'équivalence initialement posée : *malûm* (D) *ana qāt X* = *nātan b^e-iaḏ*.

Certes, une telle affirmation serait gratuite si elle ne venait s'appuyer sur quelque document décisif ; ce document, nous pensons le trouver en Jug. xvi 23-24 qui nous transmet le chant de victoire des Philistins au temple de Dagôn à Gaza, alors que ceux-ci s'étaient rendus maîtres de Samson. On notera le rythme du passage, qui utilise deux fois notre formule en initiale, la quintuple rime en *-ēnû*, au verset 24,⁶² ainsi que le contexte sacrificiel.⁶³

nātan ʔēlohēnû b^eiaḏēnû ʔet Šimšôn ʔô^ebēnû

⁵⁷ Cf. R. BACH, *Die Aufforderung zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch*, in coll. W.M.z.A.N.T., vol. 9, (Neukirchen, 1962), pp. 89-90.

⁵⁸ Les autres étant : Jos. ix 4ss. ; xi 6 (cf. iii 5 et Nomb. xiv 42), selon R. BACH, *op. cit.*, p. 89.

⁵⁹ Cf. M. NOTH, *Amt und Berufung im A.T.*, pp. 7-9 et 27-29, et A. MALAMAT, in *Proceedings of the 9th Meeting ...*, p. 48 (n. 20), à propos d'A.R.M., I/103, l. 20' (fragm.), II/13, l. 17 (*asakku*) et 31, l. 14' (« butin »).

⁶⁰ L'expression est attestée en ce sens en Jug. xvii 5, 12 (attestation littéraire la plus ancienne) ; Ex. xxxii 29 (date incertaine !) ; 1 Rois xiii 33 (Dtn) ; Lévi. xvi 32 (rituel) ; xxi 10 (Code de Sainteté) ; Ex. xxviii 41 ; xxix 9, 24, 29, 33, 35 ; Lévi. viii 27-28,33 ; Nomb. iii 3 (tous ces passages = P), etc. ..., selon M. NOTH, *op. cit.*, p. 27.

⁶¹ Faut-il supposer en Israël, outre la survivance de l'antique formule « guerrière » des Sémites du Nord-Ouest, un glissement de sens vers une connotation purement cultuelle ?

⁶² Cf. O. EISSFELDT, *Einleitung in das A.T.*, 3^e éd. rev., (Tübingen, 1964), pp. 133-136, § 14 : « Siegeslieder ». – Ce passage est à ajouter aux vingt-cinq textes cités précédemment.

⁶³ Cf. A.R.M.(T.), XIII/23, ll. 4/b-7.

En ce passage, dont la valeur historique a été relevée pour d'autres [129] raisons,⁶⁴ nous voyons un jalon intermédiaire⁶⁵ entre la « Übergabeformel » des textes prophétiques de Mari et le nātan *b^e-iad* de la littérature biblique.

À Mari⁶⁶ comme en Juges xvi, une formule semblable caractérise l'oracle de salut de la même divinité – le Dagôn des Philistins constituant l'un des « avatars » du grand-dieu amorrite Dagan⁶⁷ – dans un même contexte de victoire : tout ceci nous semble constituer un argument de poids en faveur de la transmission de cette phraséologie de la « guerre sainte », depuis la région du Moyen-Euphrate jusqu'en Palestine.

C) Le filet divin ⁶⁸

1. *R.A.*, XLII (1948), pp. 128-132, ll.37-39 ⁶⁹ :

ù šarrá[ni]^{mes-}[ni ša DUMU^m]^{es}-ia-mi-na ¹ i-na ^{is}sú-us-sú-ul ²
 awilbâ'i[ri]^{meš} ³ lu-pa-á]š-ši-il-šu-nu-ti-ma ⁴
 ma-aḥ-ri-ka ⁵ [lu-uš-ku]-un-šu-nu-ti

« alors je traînerai les scheiks des Jaminites
 « dans la nasse des pêcheurs
 « et je les poserai devant toi. »

Remarques

l. 37 : (1) – sur ce nom propre, et les problèmes de lecture et d'interprétation qu'il soulève, cf. J.-R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, (Paris-1957), pp. 47-81 ; G. DOSSIN, « A propos du nom des Benjaminites dans les 'Archives de Mari' », in *R.A.*, LII (1958), pp. 57-62 ; M. WEIPPERT, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der [130] neueren wissenschaftlichen Diskussion*, in coll. F.R.L.A.N.T., vol. 92, (Göttingen-1967), pp. 110-123.

⁶⁴ Cf., au sujet de Jug. xvi 27, J.J. STAMM, in *S.V.T.*, XVI (1967), p. 302 (n. 5).

⁶⁵ A la suite de – outre A.R.M., V/2, l. 7' – textes en provenance d'Alalah (cf. D.J. WISEMAN, *The Alalakh Tablets*, (Londres, 1953), pp. 25-26 Pl. I : N° 1, l. 18 d'époque babylonienne ancienne) et d'Ugarit (cf. J. NOUGAYROL, in *P.R.U.*, vol. IV (1956), p. 215 et Pl. XXXV-a, ll. 22-32).

⁶⁶ Où la corrélation de la formule avec un oracle du dieu *D-g-n* est attestée en *R.A.*, XLII (1948), pp. 128-132, ll. 30-31 (Dagan de Terqa) et en A.R.M.(T.), XIII/23, ll. 15-16 (Dagan de Tuttul).

⁶⁷ Cf. E. DHORME, *R.E.D.*, (Paris, 1951), pp. 745-754, W. VON SODEN, *R.G.G.*³, vol. II (1958), pp. 18-19 et M.-J. SEUX, *Épithètes Royales* (Paris, 1967) p. 125, n. 12.

⁶⁸ Qu'il nous soit permis de renvoyer ici à l'étude que nous avons consacrée à ce thème, sous le titre : *Le filet divin. Étude d'un thème de souveraineté du Proche Orient antique dans ses rapports avec le HEREM biblique*, (ex. dactyl. – mémoire présenté à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, 1964/65, 165 pp. – cf. le compte rendu, par A. PARROT, in *C.R.A.I.B.L.*, Oct. 1965, pp. 416-417.

⁶⁹ Cf. G. DOSSIN, in *R.A.*, XLII (1948), pp. 130-131.

(2) « la nasse » (« Fischerfangkorb »), selon la lecture et la traduction de W. VON SODEN (in *W.d.O.*, I (1947-52), p. 398), confirmée par les textes lexicographiques : ainsi in *HAR-ra* = *hubullu*, tabl. IV, 235 (cf. B. LANDSBERGER, in *M.S.L.*, vol. V, p. 170) et 240 : *sussulu ša bā'eri* (cf. A. SALONEN, *Die Hausgeräte der alten Mesopotamier nach sumerisch-akkadischen Quellen*, I^e Partie, in coll. A.A.Sc.F., série B, t. 139, p. 245). – En domaine nord-ouest sémitique, cependant, la lecture ¹⁸*šū-uš-šū-ul* < **šulšūlu* (cf. G. DOSSIN, in *R.A.*, XLII (1948), p. 131, n. 1) reste possible : cf. le *b^ešilšal dāgim* en Job xl 31, dans la description du Léviathan (cf. *B.D.*, ad loc. : vv. 25-32).

l. 38 : (3) le terme précédent est ici déterminé par le substantif : *awīl bā'ir^{mes}* – « des pêcheurs » : que le terme, qui s'applique à Mari également à une catégorie de soldats, puisse revêtir une connotation guerrière n'est pas à exclure : cf. W. VON SODEN, in *A.Hw.*, vol. I (1959), pp. 96-a et 108-a : « Netzkämpfer » (-Soldat), et E. SALONEN, « Zum altbabylonischen Kriegswesen », in *Bi.Or.*, XXV (1968), pp. 160-162 (= pp. 161-2 : 2. *bā'irum* = « Kommandosoldat » ?).

(4) – du verbe *pašālum* – « tirer », « traîner », à la forme *II* (ainsi G. DOSSIN, in *R.A.*, XLII (1948), p. 131, contre W. VON SODEN, in *W.d.O.*, I (1947-52), p. 398, n. 2, et A. MALAMAT, in *E.I.*, IV (1956), p. 82). L'image rejoint ainsi parfaitement les parallèles bibliques d'Éz. xxxii 3 (T.M. corr., selon LXX et Vulg.) ; cf. Éz. xvii 20-b (// xii 13-b) ; xix 9 ; Hab. i 15.

l. 39 : (5) on notera le parallèle possible avec le texte, fragmentaire, d'A.R.M., XIII/114, l. 21 *ma-[ah]-ri-šu* ; cf. *supra*, p. 122.

2. A.R.M., X/80, ll. 14/b-15 ⁷⁰

ù a-na še-tim ⁽¹⁾
ša ú-qa-aš-ša-ru ⁽²⁾ *a-ka-am-mi-is-sú*

« ... mais dans un filet,
 « qui tient fermement, je le prendrai ! »

Remarques

ll. 14/b-15 : (1) la traduction provisoire de G. DOSSIN, in *La Divination ...*, (Paris-1966), p. 83 : « mais avec le blé que je moissonnerai, je le rassemblerai », suppose une lecture *še-im*, mais la copie en A.R.M., vol. X (1967), *ad loc.*, exige la lecture *še-tim* ; nous adoptons cette dernière également en raison du contexte.

l. 15 : (2) – il est peut-être possible de traduire également par : « que je tiendrai serré » (?).

[131] 3. A.R.M.(T.), XIII/23, ll. 9/b-10/a ⁷¹

a-na pu-gi-im
ú-pa-aḥ-ḥa-ar^x-ka

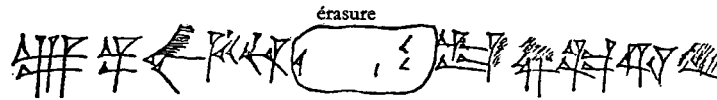
« (Babylone), je vais te rassembler au filet ! »

Remarques

Voici la copie autographe (agrandie au double) d'A.R.M., XIII/23, l. 10, qui nous a été obligeamment communiquée par M. J. BOTTÉRO :

⁷⁰ G. DOSSIN, *La correspondance féminine*, in coll. A.R.M., vol. X, (Paris, 1967), Pl. 35-a.

⁷¹ J. BOTTÉRO, in *Textes divers...*, in col. A.R.M.T., vol. XIII, (Paris, 1964), pp. 42-43.



ainsi que la remarque suivante : « l'érasure (= le signe ^x de la transcription) laisse supposer la présence primitive d'un signe, ou même de deux, effacés ensuite volontairement par le scribe ». De même, « la ligne 11, la première de la tranche, porte des signes qui paraissent convenir à une dittographie du début de la ligne précédente (= l. 10/a) ».

l. 9 : noton, à la suite de J. BOTTÉRO, in *A.R.M.T.*, vol. XIII, (Paris-1964), p. 162, que la signification de « filet fixe » pour le terme rare de *pūgu(m)* (cf. *HAR.ra* = *hubullu*, tabl. VI, 167, selon *M.Š.L.*, vol. VI, p. 67) est étayée par l'emploi de *ana* et de *puḫḫurru*. Pour une illustration de ce type de « filet fixe », cf. R.D. BARNETT-W. FORMAN, *Assyrian Palace Reliefs and their Influence on the Sculptures of Babylonia and Persia*, (Londres-s.d.), Pl. 101.

Parmi les neuf tablettes à caractère « prophétique » concernant les relations d'hostilité entre le royaume de Mari et les nations voisines, particulièrement Babylone, ces trois lettres⁷² fournissent, au centre même de l'oracle qu'elles transmettent, une description particulièrement intéressante de la victoire divine.

La comparaison de ces trois documents, il est vrai, fait apparaître une importante divergence d'ordre littéraire, fondée sur deux situations apparemment antinomiques : en effet, alors que les deux premières tablettes consignent un oracle de salut⁷³ adressé au roi Zimri-Lim, l'oracle de la troisième se présente sous la forme d'un discours imprécatoire adressé directement à l'ennemi⁷⁴. Mais, en fait, ces deux [133] types d'oracles ne constituent que le double aspect d'un même rituel de victoire dont le fondement thématique⁷⁵

⁷² Peut-être faut-il en ajouter une quatrième, malheureusement fragmentaire : A.R.M., XIII/114 (Hammurapi de Babylone), si l'on admet un parallélisme stricte avec R.A., XLII (1948), pp. 128-132, ll. (37-38) 39 (?).

⁷³ Dont l'un au mode conditionnel : cf. R.A., XLII (1948), pp. 128-132, ll. 29-31 et 34-36.

⁷⁴ On en rapprochera le « rituel des nations », en Amos i 3-ii 6, dont le modèle n'est certainement pas à rechercher exclusivement en Égypte (« textes d'exécration ») : cf. A. BENTZEN, « The Ritual Background of Amos I,2-II,16 », in *O.T.S.*, VIII (1950), pp. 85-99, mais aussi E. WÜRTHWEIN, « Amos-Studien », in *Z.A.W.*, LXII (1950), pp. 10-52 et H. GRAF REVENTLOW, *Das Amt des Propheten bei Amos*, in coll. F.R.L.A.N.T., vol. 80, (Göttingen, 1962), pp. 56-75.

⁷⁵ Par-delà la diversité philologique des désignations du « filet », engin de chasse et de pêche, depuis Sumer jusqu'au *hérém* biblique, et les variantes typologiques que celle-ci implique ; cf., sur ce dernier point, TH. MONOD, « Notes pour une classification fonctionnelle des engins de pêche », in 4^e *Confér. Intern. des Africanistes de l'Ouest* (Madrid, 1954), pp. 119-142 (1 fig.). – Outre la riche équivalence symbolique : « ennemis = animaux » que cette thématique suppose, cette variété philologique donne à penser que le fondement rituel du thème a pu donner naissance très tôt à un langage métaphorique : cf. A. SCHOTT, *Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften*, in coll. M.V.Ae.G., vol 30/2, (Leipzig, 1926), pp. 73, 85, 88 (191, 193, 196, 198) et, à l'inverse, p. 94.

132

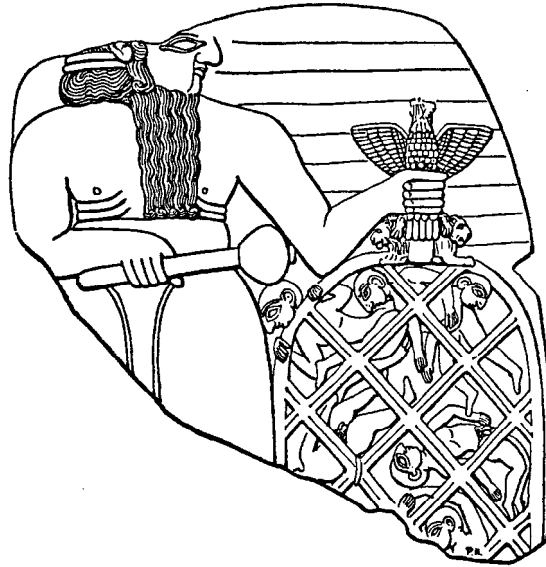


Fig. 3. « Stèle des Vautours », Face mythologique, fragments D&E (A. PARROT, C.A.B., vol 9, p. 15, fig. 5)



Fig. 4. Stèle de victoire de Sargon d'Akkad, fragment. (P. AMIET, R.Ar. XLII (1953), p. 147, fig. 19)

est unique : celui du « filet divin », arme⁷⁶ omniprésente et englobante de la divinité souveraine, destinée à châtier ceux qui ont rompu le statut de dépendance juridique (Iaminites) ou d'alliance (Ḫammurapi de Babylone) vis-à-vis du souverain de Mari.

En Mésopotamie, ce thème du « filet divin », arme et symbole de la souveraineté justicière de la divinité, remonte à une haute antiquité, puisque la stèle dite « des Vautours » (vers 2450 av. J.-C.), érigée en la cité-état sumérienne de Lagaš, en fournit déjà – par l'iconographie⁷⁷ et le texte⁷⁸ – une représentation parfaitement élaborée, d'une perfection classique dès l'origine.⁷⁹

[134] Voici, selon ce monument,⁸⁰ le « traité de paix » établi entre Lagaš et Umma, la cité vaincue, dont le sextuple serment constitue le centre, en un long développement imprécatoire au nom de six divinités suprêmes : ^dEnlil, ^dNinḫursag, ^dEnki, ^dSin, ^dUtu, ^dNinki (Face, XVI/12 – Rev., V/41)⁸¹ :

É-an-na-túm-me	Moi, Eannatum,
^{sa} šuš-gal	le grand filet (de jet)
d[X]	du dieu []
[]	[– épithètes –]
lú Umma ^{ki} -ra	sur les hommes d'Umma
e-na-si	j'ai jeté ;
nam-e-na-ta-tar	par lui je leur avais prêté serment,
lú Umma ^{ki} -ge	(et) les hommes d'Umma

⁷⁶ Cf. T. SOLYMAN, *Die Entstehung und Entwicklung der Götterwaffen im alten Mesopotamien und ihre Bedeutung*, (Berlin, 1965), pp. 39, 43, 63, 70-71 ; à la lumière de notre dossier et en accord avec T. SOLYMAN, *op. cit.*, p. 39, n. 77, cette interprétation ne nous semble pas convenir pour la terre-cuite d'époque babylonienne ancienne qu'étudie R. OPIFICIUS, « Ein altbabylonischer Kriegsgott », in *J.D.A.I. (Arch. Anz.)*, LXXVII (1962), col. 856-861.

⁷⁷ Voir Fig. 3 A.N.E.P., N° 298 et p. 283 (= fragments D et E) ; – cf. aussi *Encyclopédie Photographique de l'Art – Le Musée du Louvre*, (Paris, s.d.), t. I, fig. 190-194 ; A. PARROT, *Tello, vingt campagnes de fouilles (1877-1933)*, (Paris, 1948), pp. 95-101 (pl. VI et fig. 23) ; *id.*, *Le Musée du Louvre et la Bible*, in coll. C.A.B., vol. 9, (Neuchâtel, 1957), pp. 14-16 (fig. 5) ; *id.*, *Sumer*, in coll. « L'Univers des Formes », (Paris, 1960), pp. 134-137 (fig. 163-166) ; M. FALKNER, in *R.L.A.*, vol. III (1964), p. 194.

⁷⁸ *Inscription* : cf. L. HEUZEY – FR. THUREAU-DANGIN, *Restitution matérielle de la Stèle des Vautours*, (Paris, 1909), Pl. I-IV ; E. SOLLBERGER, *Corpus des Inscriptions « Royales » présargoniques de Lagaš*, (Genève, 1956), p. IX et 9-16, et in *R.L.A.*, vol. III (1964), pp. 194-195. – *Transcription et Traduction* : FR. THUREAU-DANGIN, *Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften*, in coll. V.A.B., vol. 1/1, (Leipzig, 1907), pp. 10-20 ; S.N. KRAMER, *The Sumerians, their History, Culture and Character*, (Chicago, 1963), pp. 310-313, cp. LAMBERT, in *R.A.* LIX (1965) p. 136.

⁷⁹ Origine qui se rattache, en Mésopotamie, au domaine magico-religieux de la chasse aux périodes pré- et proto-historiques : cf. la céramique peinte et l'écriture pictographique.

⁸⁰ « The oldest war memorial », selon T. FISH, in *B.J.R.L.*, XXIII (1939), p. 387.

⁸¹ La restitution du sextuple serment est possible, en dépit d'importantes lacunes (sur env. 337 cases inscrites que comptait le texte primitif, 199 seulement sont actuellement conservées), grâce au schéma stéréotypé qui les régit ; notre restitution est fondée sur l'édition de E. SOLLBERGER, *Corpus...*, pp. 12-15.

É-an-na-túm-ra	à Eannatum
nam-mu-na-tar-rá	avaient à leur tour prêté serment.

Par son inscription, le *cône d'Entemena*⁸² de Lagaš (vers 2400 av. J.-Chr.) en constitue une reprise en domaine sumérien, alors que la *stèle de Sargon d'Akkad*⁸³ (vers 2300 av. J.-C.) est un témoin capital du passage du thème plastique en milieu sémitique ancien.

Tout au long de son histoire en Sumer et en Akkad, dont nous ne pouvons donner ici qu'une brève esquisse, ce thème fondamental resurgira en contexte de guerre et de victoire, en tant que symbole [135] de la souveraineté divine⁸⁴ et royale.⁸⁵ Il pénétra même en Égypte, au moment de l'influence sémitique qui s'y fit sentir à partir de la XVIII^e Dynastie.⁸⁶

La réalité de ce thème et la signification précise qu'il acquiert à la lumière de son *Sitz im Leben* primitif, celui d'un rite de victoire, nous autorisent à en rechercher les prolongements dans l'Ancien Testament, à l'heure précisément où les documents de Mari⁸⁷ – au centre des oracles « prophétiques » tels qu'ils nous les transmettent – nous en livrent trois attestations capitales, à la fois jalons historiques de premier ordre entre les domaines suméro-akkadien et sémitique du Nord-Ouest (Amorrites) et témoins précieux d'une idéologie de la « guerre sainte » en contexte prophétique.

⁸² Col. I/22-29 et VI/21-23 : cf. E. SOLLBERGER, *Corpus...*, pp. XII et 37-39, et FR. THUREAU-DANGIN, *Les Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, (Paris, 1905), pp. 36-41 ; l'unique *duplicatum* de ce texte est à ce jour un vase cylindrique portant, outre l'inscription, le dessin très net d'un filet sur sa partie inférieure : cf. J. B. NIES, « A Net Cylinder of Entemena », in *J.A.O.S.*, XXXVI (1917), pp. 137-139 (I Pl.).

⁸³ Voir Fig. 4 *A.N.E.P.*, N° 307 et p. 285 : cf. E. NASSOUHI, « La stèle de Sargon l'Ancien », in *R.A.*, XXI (1924), pp. 65-74 (fig. 5-7) ; pour une éventuelle mention littéraire de ce rite, cf. A. SPYCKET, « Illustration d'un texte hépatoscopique concernant Sargon d'Agadé (?) », in *R.A.*, XL (1945-46), pp. 151-156.

⁸⁴ Dans les textes hymniques et mythologiques : en Sumer, les textes religieux en *emesal* : cf. A. POEBEL, in *Z.A.*, III (1927), pp. 161-176 et 245-272 ; *l'Hymne à Enlil*, l. 26 : cf. W. LAMBERT, in *R.A.*, LIV (1960), p. 214 ; pour l'iconographie, voir aussi deux cylindres d'époque présargonique : cf. P. AMIET, *La Glyptique Mésopotamienne Archaique*, (Paris, 1961), Pl. 105 : N° 1389 et 1391 ; – en Akkad, *l'Enuma Eliš*, tabl. IV, ll. 41-48 et 93-119 : cf. R. LABAT, *Le poème babylonien de la création*, (Paris, 1935), pp. 124-125 et 130-131.

⁸⁵ Cf. A. SCHOTT, *Die Vergleiche...*, pp. 73-94 et 191-198, et, pour les titulatures royales, M.-J. SEUX, *Epithètes Royales Akkadiennes et Sumériennes*, (Paris, 1967), pp. 260, 334 et 453.

⁸⁶ Les documents essentiels, que nous interprétons en ce sens, ont été réunis et étudiés par M. ALLIOT, « Les rites de la chasse au filet aux temples de Karnak, d'Edfou et d'Esneh », in *Rev. d'Égypt.*, V (1946), pp. 57-118.

⁸⁷ Le thème a déjà été signalé, mais à propos d'A.R.M., XIII/23, ll. 9-10 seulement, par A. MALAMAT, in *S.V.T.*, XV (1966), pp. 217-218.

Plusieurs passages prophétiques de l'Ancien Testament, replacés dans cette perspective thématique du « filet divin »⁸⁸, acquièrent dès lors un relief nouveau :

– il en est ainsi d'Éz. xvii 19-20 (// xii 13), où l'intervention soudaine du « filet » accomplit le châtement divin réservé aux parjures d'un serment ou aux violateurs d'un traité :

« C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur Yahweh :
 « Par ma vie, je le jure : mon serment qu'il a rejeté,
 « mon alliance qu'il a rompue, je les ferai retomber sur sa tête.
 « J'étendrai mon rets sur lui,
 « il sera pris dans mon filet,
 « je le traînerai jusqu'à Babylone

[136] « et je l'y punirai du parjure qu'il a commis envers moi ! »⁸⁹

– ce châtement divin s'effectuera le plus souvent, dans le cadre d'un rituel de victoire, en présence du souverain et de son armée,⁹⁰ ou bien, selon un développement littéraire plus tardif, d'une assemblée formée de peuples nombreux : ainsi en Éz. xxxii 3 :

« Ainsi parle le Seigneur Yahweh :
 « J'étendrai sur toi mes rets
 « au milieu d'un grand concours de peuples,
 « et je⁹¹ te halerais (m.-à-m. : « faire monter ») dans mon filet. »

– quel que soit le lieu où les ennemis tentent de fuir, l'arme omniprésente et englobante de la divinité exécutera sans retard la sentence : Os. vii 12 :

« Où qu'ils aillent, j'étendrai sur eux mon filet ! »⁹²

La haute antiquité et l'importante fonction de ce thème du « filet divin » en contexte de victoire – et non de guerre – selon les documents littéraires et iconographiques précités, d'une part, la constatation philologique d'une signification apparemment double – en réalité convergente – de la racine hé-

⁸⁸ Pour l'A.T., cf. déjà H. FREDRIKSSON, *Jahwe als Krieger. Studien zum alttestamentlichen Gottesbild*, (Lund, 1945), pp. 74-75, 78 et 100.

⁸⁹ Trad. B.J. ; cf. W. ZIMMERLI, in B.K., XIII (1958), pp. 373, 376, 384 et 386-387, ainsi que CL. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, 2^e éd., (Munich, 1964), pp. 98 et 99 (n. 6) ; en Éz. xxvi 5 et 14 nous pensons trouver un écho, souligné par un « Drohwortspiel », de ce sort funeste réservé aux parjures.

⁹⁰ Cf., *supra*, les deux tablettes R.A., XLII (1948), pp. 128-132, l. 39 et A.R.M., XIII/114, l. 21.

⁹¹ T.M. corr., selon LXX et Vulg. : cf. B.H.³, ad loc., et W. ZIMMERLI, in B.K., XIII (1962), pp. 763-764, 767 et 769.

⁹² Trad. B.J. ; cf. H.W. WOLFF, in B.K., XIV/1 (1961), p. 162 ; E. JACOB, in C.A.T., XI/a (1965), p. 58 ; W. RUDOLPH, in K.A.T., XIII/1 (1966), p. 154 ; – cf. aussi, outre Job xix 6, Os. v 1, ce dernier passage méritant à lui seul un long développement.

braïque חֶרֶם – « anathème »⁹³ et « filet »⁹⁴, d'autre part, nous incitent à formuler l'hypothèse suivante : cette base sémantique commune⁹⁵ de la racine *h-r-m*, fondée sur [137] la réalité du « filet » et exprimant la « mise à part », n'éclaire-t-elle pas d'un jour nouveau les origines obscures du *hêrêm* biblique,⁹⁶ antique rite de triomphe où la « mise à part » totale du butin pris à l'ennemi⁹⁷ était matérialisée par un « filet », arme et symbole de la divinité souveraine et justicière qui vient d'accorder la victoire à son peuple ?

*
* *

Certes, aucun de ces thèmes ne saurait fonder à lui seul cette *idéologie prophétique de la guerre sainte* dont nous tentons ici de mettre en évidence les plus antiques racines. Mais l'étonnante permanence de ces formules, leur convergence en la partie centrale de l'oracle divin, tel qu'il est transmis au discours direct par ces neuf tablettes à caractère « prophétique » et relatives à la politique extérieure du royaume de Mari, nous ont semblé constituer un ensemble sémantique digne d'attention.

En *conclusion*, si l'on reconnaît une telle permanence, et, sans doute aussi, une origine historique commune à cette terminologie de la « guerre sainte » telle que nous avons tenté de la dégager dans les oracles prophétiques de Mari, il devient possible d'esquisser les conséquences historiques

⁹³ Cf. C.H.W. BREKELMANS, *De Herem in het Oude Testament*, (Nimègue, 1959), 202 pp.

⁹⁴ En neuf passages de l'A.T. : Mi. vii 2 ; Éz. xxvi 5, 14 ; xxxii 3 (voir *supra*) ; xlvii 10 ; Hab. i 15, 16, 17 ; Eccl. vii 26 : cf. S. MANDELKERN, *Veteris Testamenti Concordantiae...*, rééd. anast., (Tel-Aviv, 1964), p. 427. Hab. i 15-17 (époque exilique – vers 599, selon H. TOURNAY, in *R.B.*, LXVIII (1961), p. 392), où le vainqueur est représenté sous les traits du « Chaldéen », mais en alternance avec Yahweh (!), constitue certainement la meilleure illustration du rituel ici envisagé.

⁹⁵ Contre *K.B.L.*³, (1967), pp. 339-340, G.R. DRIVER, in *S.V.T.*, XVI (1967), pp. 56-59, ainsi que, pour le domaine nord-ouest sémitique, *D.T.S.O.*, (1965), p. 96.

⁹⁶ Cf. C.H.W. BREKELMANS, *op. cit.* : malgré une enquête philologique serrée (mais qui omet les neuf attestations où *hêrêm* signifie « filet », comme appartenant à une racine *h-r-m* II – cf., cependant, le doute émis à ce sujet par *K.B.L.*³, p. 340-b), cet auteur conclut à l'impossibilité de proposer, sur cette base, une hypothèse sérieuse quant aux origines du *hêrêm* biblique. On ne manquera cependant pas de noter que c'est l'emploi du substantif qui est ici reconnu comme primordial, alors que le verbe d'action en est dérivé : cf. R. DE VAUX, in *R.B.*, LXVIII (1961), pp. 294-295.

⁹⁷ Pour une autre tentative de rapprocher le *hêrêm* biblique des textes de Mari, cf. A. MALAMAT, « The Ban in Mari and in the Bible », in *Biblical Essays 1966. Proceedings...*, (Pretoria, 1967), pp. 40-49 ; il s'agit essentiellement de l'étude du terme *asakkum* en A.R.M., II/13, ll. 27-36, qui signifie : « propriété sacrée d'un dieu ou d'un roi », d'où : « tabou », « interdit » (cf. *A.R.M.T.*, vol. XV (1954), p. 176, s.v.). Cette notion offre certes une analogie formelle avec le *hêrêm*, mais elle ne saurait rendre compte de tous ses aspects : cf., à ce sujet, C.H.W. BREKELMANS, *op. cit.*, pp. 151-152.

et théologiques⁹⁸ que cet état de fait entraîne quant à l'étude comparative des textes de Mari et de l'Ancien Testament :

[138] i) La mise en évidence de l'identité – ou tout au moins de la proche parenté – de cette idéologie de la « guerre sainte », dont le *Sitz im Leben* est, à Mari déjà, l'oracle prophétique et dont l'Ancien Testament atteste l'étonnante permanence, nous semble renforcer l'ensemble des thèses relatives à la parenté des textes prophétiques de Mari et de l'Ancien Testament, non plus seulement au sujet du mode de transmission – ou des conditions d'apparition – de la volonté divine, mais en ce qui concerne le *contenu* même de certains de ces oracles.

ii) Ceci étant acquis, il est permis d'affirmer que la série des documents ici présentée vient apporter une vigoureuse confirmation d'ordre historique à la riche perspective – d'ordre essentiellement littéraire – jadis ouverte par G. VON RAD.⁹⁹ En effet, l'ensemble documentaire que constituent ces neuf tablettes à caractère « prophétique » – dont plusieurs ne sont parvenues à notre connaissance que récemment, grâce à l'admirable travail réalisé conjointement par l'inventeur et les épigraphistes des textes de Mari –, devrait inciter les biblistes à reconsidérer dans la littérature hébraïque antique ce problème essentiel de la « guerre sainte », de sa terminologie et de l'idéologie que celle-ci présuppose, dans sa relation originelle avec le prophétisme. « Guerre sainte » et prophétisme, ces deux aspects complémentaires de l'action souveraine et justicière de Yahweh en faveur – ou à l'encontre !¹⁰⁰ – de son peuple Israël, le prophétisme en étant la proclamation et la « guerre sainte » sa mise en pratique absolue.

⁹⁸ Notamment quant au problème controversé des relations entre le mouvement prophétique et les antiques traditions sacrales d'Israël : cf. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. II, 3^e éd., (Munich, 1962), pp. 15-328 ; G. FOHRER, « Prophetie und Geschichte », in *Th.L.Z.*, LXXXIX (1964), col. 481-500, et E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, 2^e éd. rev., (Neuchâtel, 1968), pp. 28-32, 110-117 et 148-163.


⁹⁹ Dans sa monographie : *Der Heilige Krieg in Alten Israel*, (Zurich, 1951), 84 pp.

¹⁰⁰ Avec la rupture de cet élément magique inhérent à la « guerre sainte » apparaît l'incontestable originalité du prophétisme biblique, prédication du Dieu unique, vivant et souverain : cf. G. FOHRER, « Prophetie und Magie », in *Z.A.W.*, LXXXVIII (1966), pp. 24-47 (spéc. p. 40), et J.A. SOGGIN, « Der prophetische Gedanke über den Heiligen Krieg, als Gericht gegen Israel », in *V.T.*, X (1960), pp. 79-83.

3.

Langage prophétique et « style de cour » selon *Archives Royales de Mari X* et l'Ancien Testament*

Parmi les analogies que reflète l'institution de la royauté en Mésopotamie d'une part, et en Israël antique de l'autre, figure cet ensemble de titres et de symboles, de rites et d'accessoires que l'on s'accorde généralement à désigner par l'expression : « *style de cour* »¹. Cette caractéristique marquante de certains textes (ou fragments de textes) sémitiques fut ainsi élevée par certains historiens au rang de concept opératoire,² avec tout l'intérêt et le risque qu'implique à la fois une telle démarche.³

Notre propos, dans cette brève note, sera uniquement d'examiner dans quelle mesure les textes de Mari récemment publiés viennent confirmer et préciser cette perspective de recherche, ouverte il y a déjà plus d'un demi-siècle : en effet, le volume *A.R.M. X*, celui de  *La correspondance féminine* publié par G. DOSSIN,⁴ devrait – s'il en est – être l'un des témoins pri-

* Nous devons à la bienveillance de M. le Professeur Georges DOSSIN, des Universités de Liège et de Bruxelles, l'autorisation de présenter cette étude préliminaire sur *Archives Royales de Mari, X*, dont la transcription et la traduction paraîtront sous sa plume dans la collection *Archives Royales de Mari, Trad.* [vol. X]. Dès 1969, M. DOSSIN avait bien voulu nous permettre de consulter le manuscrit (provisoire) de ce volume; à ce propos, et pour toute l'aide généreuse qu'il nous a accordée en ce domaine, nous tenons à lui exprimer notre profonde reconnaissance.

¹ Le terme « *Hofstil* » fut employé pour la première fois en ce domaine, à la fin du siècle dernier, par R. KITTEL, « Cyrus und Deuterocesaja », in *Z.A.W.*, 18/1898, pp. 149-162 (= p. 160).

² Ce fut le cas essentiellement de H. GRESSMANN, dans son ouvrage capital : *Der Messias* (Göttingen 1929), pp. 1-64, qui annonce toutes les directions de recherche relatives à ce thème, y compris celle du messianisme royal ; le « *Hofstil* » est devenu « Faktotum in GRESSMANN's Hause » écrit l'un de ses critiques (W. CASPARI, in *N.K.Z.*, 41/1930, p. 816).

³ Pour un état de la question, cf. J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'A. T. et dans les textes mésopotamiens*, in coll. An. Bibl., vol. 3 (Rome, 1954), pp. 21-27.

⁴ In coll. *Textes Cunéiformes du Louvre*, tome XXXI (Paris, 1967), 8 pp. et 78 Planches (n^{os} 1-179 : autographies).

vilégiés d'un tel langage de cour⁵ et, partant, nous permettre d'en préciser certains aspects :

i) Dès l'abord, le début d'une lettre adressée à la reine [Šibtu] par un certain Iasmah-Addu⁶ vient en quelque sorte confirmer l'usage – jusqu'ici uniquement moderne – de cette expression : « style de cour », mais en un contexte malheureusement trop fragmentaire pour qu'il soit possible d'en préciser la portée exacte. Voici le début, seul conservé, de cette lettre, telle qu'elle est consignée en *A.R.M.*, X/159, ll. 1-10 [ll. 12-19 : lacune] :

(1) [a-n]a b[e-el]-t[i-ia] (2) qí-bí-ma (3) um-ma Ia-ás-ma-aḥ-(il)Addu (4) warad-ki-ma (5) be-el-ti ki-a-am (6) iš-pu-ra-am (7) um-ma-mi am-mi-nim (8) wardū^{du}-tam ta-ša-ap-[pa-r]a-[am] (9) am-mi-nim be-el-ti (10) an-ni-tam iš-pu-ra-a[m]

« A [ma] s[ouverain]e dis ceci : ainsi (parle) Iasmah-Addu, ton serviteur : Ma souveraine m'a écrit en ces termes : « Pourquoi m'é[cr]is-tu en langage de serviteur ? »⁷ « Pourquoi ma souveraine m'a-t-elle écrit cela? ... »

ii) Or, à s'en tenir uniquement à ce « langage de serviteur » tel qu'il est attesté en *A.R.M.* X, c'est-à-dire à cette phraséologie⁸ destinée à refléter l'idéologie royale de l'époque, on notera que les traits caractéristiques de ce « style de cour » ne manquent pas tout au long de cette correspondance :

7 a) Dans l'adresse d'une vingtaine de ces lettres apparaît en effet, appliqué au roi Zimri-Lim, l'appellatif : *ana kakkab ṭ'ja* – « à l'étoile » / « à mon étoile »⁹. Les expéditrices en sont les dames Kirû(m), Erešti-Aja, Narāmtum, Inibšina et Šima/batum,¹⁰ qui sont toutes appelées par ailleurs –

⁵ Et fournir l'un de ces « jalons intermédiaires » qui font encore défaut pour une approche complète du sujet : cp. les remarques méthodologiques, toujours valables, énoncées par H. GRESSMANN, *Der Messias* (1929), p. 45 (3^e §).

⁶ Personnage au service du roi Zimri-Lim, qu'il faut sans doute distinguer du fils de Šamši-Addu, roi d'Assyrie (cf. A. FINET, in *A.R.M.T.*, vol. XV (1954), p. 147 : s.v. [2^o]).

⁷ Sur l'expression : *wardū^{du}-tam+šapārum* – « envoyer (des déclarations de) servitude », cf. *A.R.M.*, II/49, ll. 6-11 (cp. 81, l. 36) : voir *C.A.D.*, vol. A/2, p. 252 : s.v. [2/a], et V. KOROŠEC, « Les relations internationales d'après les lettres de Mari », in *La Civilisation de Mari – XV^e R.A.I.* (Liège, 1967), pp. 139-150 : il s'agit là de l'expression du lien de vassalité et de soumission, par opposition à *aḥūtum* – « fraternité » (cf. p. 149). – Cf. également *A.R.M.*, XIV/73, ll. 15'-16' (référence due à l'obligeance de M. BIROT).

⁸ Pour l'aspect rituel, qui n'entre pas ici dans notre propos, cf. H. SAUREN, « L'intronisation du roi en Israël à la lumière d'une lettre de Mari » [= *A.R.M.*, X/5], in *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 2/1971, pp. 5-12, mais en tenant compte des remarques présentées par J.M. SASSON, in *Bi. Or.*, 28/1971, pp. 354-356 (= p. 354/b).

⁹ Sur *kakkabu(m)*, cf. *A.Hw.*, p. 421/b [rac. **kabkab*, cp. hébr., aram. : *kwkb*] et S. MOSCATI, « Sull'etimologia di *kāwkāb* », in *Bibl.*, 27/1946, pp. 269-272.

¹⁰ Cp. *A.R.M.*, X/31, l. 1 ; 32, l. 1 ; 33, l. 1 ; 34, l. 1 (cf. 4'-6') ; 35, l. 1 [Kirû(m)] ; 36, l. 1 ; 37, l. 1 ; 38, l. 1 ; 40, l. 1 ; 41, l. 1 ; 42, ll. 1-2 [Erešti-Aja] ; 44, l. 1 ; 45, l. 1 ; 46, l. 1 (rest.) [Narāmtum] ; 80, l. 1 ; 81, ll. 1, 21-22 ; 82, l. 1 ; 83, l. 1 [Inibšina], et 95, l. 1 [Šima/batum] : cf. W.H.Ph. RÖMER, *Frauenbriefe über Religion, Politik und Privatleben in Mari*, in coll. A.O.A.T., vol. 12 (Neukirchen, 1971), p. 21.

à l'exception de la dernière – sa « fille ». Utilisée en parallèle à : *abīja* et *bēlīja*,¹¹ et bien que limitée – semble-t-il – à l'usage familial, il est intéressant de noter le choix de cette épithète qualificative du souverain. Sans songer ici à une représentation astrale précise,¹² il faut cependant y voir un rappel de cette radiance associée par la mentalité mésopotamienne à la fonction royale dès ses origines.¹³

b) Intervient ensuite, selon une fréquence notable,¹⁴ le souci de la sécurité de la personne royale, qu'exprime avec insistance la correspondante du souverain.

Ainsi, à titre d'exemples, la conclusion de la lettre *A.R.M.*, X/50, ll. 27-28 :

(27) *be-lī a-aḥ-šu la i-na-ad-di* (28) *a-na pa-ag-ri-šu na-ša-ri-im*

« Que mon seigneur ne soit pas négligent pour protéger sa personne. »

§ ou bien *A.R.M.*, X/81, ll. 25-26 :

(Tr. lat. – 25^b) *ka-ak-ka-ḫi*

(26) *pa-ga-ar-šu li-iṣ-ṣu-ur*

« Que '(mon) Étoile' protège sa personne. »

La fréquence de ces exhortations au souverain, en vue de sa propre sauvegarde,¹⁵ indique l'état d'insécurité qui pouvait régner à l'intérieur du royaume,¹⁶ mais également tout le prix accordé – par la classe dirigeante uniquement ? – à la stabilité et à la permanence du pouvoir royal.

¹¹ Cf. *A.R.M.*, X/31, l. 1.

¹² Pas plus que les noms de personnes incluant ce terme : cp. Ilâ-kabkabû, le père du roi d'Assyrie Šamši-Addu I^{er} (cf. Fr. THUREAU-DANGIN, « Ilâ-kabkabû », in *R.A.*, 31/1934, pp. 191-192), et H.B. HUFFMON, *Amorite Personal Names in the Mari Texts : A Structural and Lexical Study* (Baltimore, 1965), p. 220.

¹³ Depuis Sargon d'Akkad, le premier roi sémite (cf. E. CASSIN, *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne* (Paris, 1968), pp. 65-82 [Chap. VI : Le *melammu* et la fonction royale]), jusqu'à la description satirique du roi de Babylone en *Ésaie* 14/12-13^a [On a proposé d'en retrouver un prolongement dans l'inscription punique de Pyrgi (vers 500 av.), ll. 9-11 (cf. M. DAHOOD, « Punic *hkkbm* 'l and Isa. 14, 13 », in *Or.*, 34/1965, pp. 170-172), mais il s'agit plus simplement ici du décor stellaire entourant la statue de la déesse Astarté dans sa *cella* (cf. A.J. PFIFFIG, « 'Wie diese Sterne hier' (*km hkkbm* 'l – LP I 10f.). Der Sternenschleier der Astarte ? », in *Hommages à M. Renard*, vol. III, in coll. « Latomus », vol. 103 (Bruxelles, 1969), pp. 461-473, et cp. ^d*Ištar kakkabi*, selon A. DEIMEL, *Pantheon babyl.*, n° 3291)].

¹⁴ D'ailleurs, le plus souvent en référence à un oracle [sur le contexte, voir *infra.*, iii)] ou à un présage : cf. *A.R.M.*, X/7, ll. (8-)11 et 16-19 (oracle); 11, ll. 12-14 (présages); 50, ll. 23^b-26 (oracle) et 27-28; 51, ll. 16 (oracle) et 17-19; 54, ll. 16-18 (cp. 10-15 : présages); 55, ll. 6-8 et 21-24 (cp. 16-20 : présages); 80, ll. 20-24 (en référence à un oracle); 81, ll. 25-26 (*idem*) ; 107, l. 10, et 142, ll. 5-11 (réponse du roi).

¹⁵ Cf. W.H.Ph. RÖMER, *op. cit.*, pp. 59-60.

¹⁶ ... et jusque dans la ville même de Mari : en *A.R.M.*, III/18, ll. 26-27 ; X/7, ll. 16-19 ; 80, ll. 21-24, il est demandé au roi de ne pas quitter le palais. – Certaines des dispositions

c) Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, qu'un voyage du souverain, qu'il compte parmi ses projets ou qu'il vienne de s'achever,¹⁷ puisse donner lieu à certains développements laudatifs, dans la meilleure tradition du « style de cour »¹⁸ et dont on pourrait rapprocher les transpositions ultérieures en domaine messianique.¹⁹

iii) Enfin, et c'est ici que l'apport de cette documentation est remarquable, dans le cadre même des oracles prophétiques – tels qu'ils sont transmis, au discours direct et sous forme de citations au centre de certaines de ces lettres²⁰ – apparaît ce « style de cour », essentiellement préoccupé du sort du roi et des intérêts de la dynastie :

a) Le témoignage le plus caractéristique, en *A.R.M.*, X/10, est certainement la relation de cette vision de dame Kakkalīde, dont le cadre est le suivant (ll. 5-25) :

« Deux bateaux-*mallû* [de charge ?] énormes barraient le fleuve; ¶ le roi et les soldats-*rēdûm* y navigaient. Ceux de droite et ceux de gauche criaient :

(13b) *šar-ru-tum* (14) [*ha-a*]-*t-tû-um* ^ṛū ^ṛis[*ku*]*ssûm* (15) *qa'-ma-at*²¹ *ma'tum e-li-tum* (16) *ù ša-ap-li-iûm* (17) *a-na Zi-im-ri-Li-im* (18a) *na-a[d]-na-[a]t*

« La royauté, le [sce]ptre et le [tr]ône²² est/(sont) ferme(s). Le pays supérieur et le pays inférieur à Zimri-Lim est donné ! »

Puis les soldats-*rēdûm* répondaient tous en [semble] :

« A Zimri-Lim (seul) il est donné ! »

architecturales du palais dit « de Zimri-Lim », notamment son unique accès et ses murs fortifiés (angle Nord-Ouest), peuvent trouver ici une explication partielle : cf. A. PARROT, *Mission archéologique de Mari*, vol. II/1 : *Le Palais. Architecture*, in coll. B.A.H., t. 68 (Paris, 1958), Pl. III, et pp. 7-19 et 329-339.

¹⁷ Cp. *A.R.M.*, X/94, ll. 8-10 [] et 1'-3', ainsi que 54, ll. 10-15, et 55, ll. 6-24.

¹⁸ On en notera le démarquage ironique en *Ésaïe* 14/9ss., qui décrit la venue du roi déchu au *šē'ôl*.

¹⁹ Cf. *Ésaïe* 40/3, cité par l'Évangile selon *Matthieu* 3/3 et parallèles (cf. *Jean* 1/23).

²⁰ On trouvera la liste des 27 tablettes à caractère « prophétique » de Mari [il faut y joindre une 28^e = inédit *A.222*, selon une aimable communication de Mr. G. DOSSIN] dans *Suppl. V.T.*, vol. XVII (Leyde 1969), pp. 112-113; dans le volume *A.R.M.*, X, les lettres n^{os} 4, 6-10, 50, 51, 53, 80, 81, 94, 100 et 117 sont à prendre en considération : cf. Fr. ELLERMEIER, *Prophetie in Mari und Israel* (Herzberg, 1968), 248 pp. (à compléter – cp. notre recension in *Bibl.*, 52/1971, pp. 543-555), ainsi que W.L. MORAN, « New Evidence from Mari on the History of Prophecy », in *Bibl.*, 50/1969, pp. 15-56.

²¹ Cf. W. VON SODEN, in *U.F.*, 1/1969, p. 198 [forme stativale, à coloration vocalique -ā- au lieu de -i- (cananéisme !), de la racine correspondant à l'hébreu *qûm*] : cp. *1 Samuel* 24/21^b : *wēqāmāh bē-iādēkā mam'lēkēt Iśrā'ēl* « (je sais que) ... la royauté sur Israël sera ferme en ta main ! ».

²² Cp. le célèbre – et difficile – oracle de *Genèse* 49/10, et son démarquage négatif en *Ézéchiel* 21/31-32 : cf. W.L. MORAN, « Gen. 49, 10 and its Use in Ez. 21, 32 », in *Bibl.*, 39/1958, pp. 405-425.

b) De même, mais en une partie malheureusement fragmentaire d'*A.R.M.*, X/9, le message du « répondant » [*āpilum*] de la déesse ^dDirītum, prononcé à la porte du palais, le 2^e jour (du mois) (ll. 9-12) :

(9) *a-na pa-ni* ^{is} *ḫussē* ^r *M[a-ri^{ki}]* (10) *ma-am-ma-an ú-ul i-n[a-aṭ-ṭà-al]*²³
(11) *a-na Zi-im-r[i-Li-im]* (12) *a-la-i-tum na-ad-[na-at]* ...

« Vers la face du trône de M[ari] personne ne r[egardera (?)].³
« A Zimri-Lim toute la population (sédentaire) est livrée! »

c) En troisième lieu, en *A.R.M.*, X/51, le songe [*šuttum*] d'Iddin-īlī, prêtre du dieu ^dItūr-Mer,²⁴ est transmis en ces termes (ll. 8-13) :

« Dans mon songe, (la déesse) Bêlet-biri⁴ m'est apparue et elle m'a dit ce qui suit :

(Rev./12) *śá* [?] *-ru-tum na-a[m-l]a-a[k-t]a-šu*²⁵
[10] (13) *ù pa-lu-um du-ur-šu*²⁶

« Principauté (sera) son règne
et souveraineté son bien permanent ! »

Or, ces éléments constitutifs de l'oracle prophétique relèvent directement du style de la louange, voire de l'acclamation royale, stade préliminaire à la titulature. A ce titre ils préfigurent, par leur thématique autant que par leur structure, les futures titulatures hébraïques, celle du personnage davidique en *II Samuel* 23/1^{b-c} :

[*n'm*] *dwd bn-yšy* [*wn'm*] *gbr hqm 'l*
mš(y)h 'lh y'qb *wn'(y)m zmrt yšr'l*

« [Parole de] David, fils d'Išaï,
(et) [du] puissant qu'a établi 'Elyôn/'Al,

²³ Si cette lecture devait être confirmée, un intéressant motif du « style de cour » serait ici attesté : en présence du souverain, les vassaux baissaient la tête (et le regard) en signe de soumission : cf. *Job* 22/29 et 29/8, selon la traduction de A. CAQUOT, « Traits royaux dans le personnage de Job », in *Maqqél šhâqédh. Hommage à W. Vischer* (Montpellier, 1960), pp. 32-45 (= pp. 33 et 36).

²⁴ Sur ces deux divinités du panthéon de Mari, cf. W.L. MORAN, in *Bibl.*, 50/1969, pp. 41-42.

²⁵ La lecture du premier signe est incertaine : peut-être *śá* ? (valeur aAK, cf. W. VON SODEN, *G.A.G.*, par. 30/a), d'où le rapprochement avec l'hébreu *ś(a)r* ; – sur la signification du vocable *šarrum* à Mari, cf. J.R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Paris, 1957), p. 59 : « Ce terme s'emploie toujours au pluriel et presque toujours en relation avec des événements militaires », et pour l'usage du terme *šarrūtu* – « royauté » dans les titulatures akkadiennes, cf. M.-J. SEUX, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes* (Paris, 1967), p. 320 (et références).

²⁶ Sur le terme *palūm* et ses connotations diverses, cf. *A.Hw.*, p. 817, et J.J. FINKELSTEIN, in *J.C.S.*, 20/1966, pp. 105-106; *dūrum* désigne « le statut ou la propriété permanent(e) » (cf. *C.A.D.*, vol. D, p. 198; *A.Hw.*, p. 178), tandis que la signification familiale et héréditaire qui s'y rattache en accentue encore ici la portée dynastique (cp. *A.R.M.*, X/1, ll. 12-15 : époque de Išmaḫ-Addu).

l'oint du Dieu de Jacob,
le guerrier favori d'Israël. »²⁷

et celle, en contexte prophétique, de la figure messianique d'Ésaïe 9/5^b :

pl' y's 'l gbr 'by 'd šr šlm

« Merveilleux conseiller, héros divin,
père à jamais, prince de paix. »²⁸

*
* *

Au terme de ce bref aperçu, et dans les limites qui ont été fixées, il semble possible de présenter les remarques suivantes quant à l'origine et à l'évolution de ce « style de cour » :

1° Cette correspondance livrée par les tablettes de Mari, particulièrement en *A.R.M.* X, offre un nouveau (et pour l'heure le plus ancien) « jalon intermédiaire » de ce « style de cour amorrite », déjà analysé par H. GRESSMANN en référence aux lettres d'El-Amarna²⁹ et dont les incidences sur la littérature hébraïque sont bien connues.

2° De manière plus précise, les textes à caractère « prophétique » de Mari semblent apporter la preuve qu'il ne s'agit pas ici uniquement de simple « langage de courtisans », avec ses clichés et ses exagérations habituelles quant à la royauté idéale, mais que c'est dans un cadre oraculaire et en référence expresse à la « parole divine »³⁰ que ce « style de cour » semble le plus affirmé.

²⁷ Selon l'interprétation de H. CAZELLES, « La titulature du roi David », in *Mélanges Bibliques ... A. Robert* (Paris, 1957), pp. 131-137.

²⁸ Cf. H. WILDBERGER, « Die Thronnamen des Messias, Jes. 9,5b », in *Th.Z.*, 16/1960, pp. 314-332 [mais sans l'hypothèse d'une titulature à cinq membres (v. 6/ début), et – par voie de conséquence – d'une influence égyptienne], J. COPPENS, *Le messianisme royal* (Paris, 1968), in coll. « Lectio Divina », vol. 54, pp. 77-82, et W. ZIMMERLI, « Vier oder fünf Thronnamen des messianischen Herrschers von Jes. IX 5b. 6 », in *V.T.*, 22/1972, pp. 249-252.

²⁹ Cf. : *Der Messias* (1929), pp. 44-50. – Sur les lettres d'el-Amarna, dont l'exagération stéréotypée des formules d'obédience au pharaon est bien connue, cf. K. GRZEGORZEWSKI, *Elemente vorderorientalischen Hofstils auf kanaanäischem Boden* (Leipzig, 1937), 49 pp.

³⁰ L'expression apparaît en effet dans l'une des lettres : *A.R.M.*, X/31, ll. 9'-10' : (9') ... *a-wa-at il^{mes} a-na še-er* (10') *a-bi-ia aš-ta-na-ap-pa-ar* « J'écris régulièrement à mon père la 'parole des dieux' », du moins s'il faut la prendre au pied de la lettre ; cp. X/11, ll. 16-17 : *ša pi-i i-li-i-im be-lí li-pu-úš* « que mon seigneur agisse conformément à la parole divine », et X/100, l. 26 [cf. 9 et 22] : *ki-ma qi-ib¹-it^{il} Da-gan* « selon l'ordre du dieu Dagan ».

3° D'ailleurs, la nature de ce « style de cour » une fois reconnue, il n'est nullement nécessaire de le rattacher aux formes extrêmes de l'idéologie royale, tels le souverain despote ou le roi divinisé.³¹ À Mari même et à l'époque considérée, tout comme en Israël, nous savons qu'aucune de ces deux formes de souveraineté n'a pu s'imposer, et que c'est en tant que représentant et vassal de la divinité³² que, de part et d'autre, le souverain recevait les marques de soumission et de respect dues à son état et à sa fonction.

4° Précisément, à la lumière des documents à caractère « prophétique » cités,³³ c'est cette antique connexion entre le « style de cour », propre aux fonctionnaires et aux courtisans qui ont la charge d'expédier ces rapports épistolaires au souverain, et les attaches cultuelles de nombre des intermédiaires divins³⁴ qui est [12] susceptible de fonder, à notre sens, le développement ultérieur, notamment en Israël, des courants – simultanés ou successifs, et non sans tensions internes³⁵ – d'un prophétisme cultuel et d'un prophétisme de cour.

Il serait dès lors vain, on le voit, de vouloir réduire au « style de cour » la dimension du langage prophétique. Les quelques éléments qui ont pu être ici mis en évidence³⁶ ne représentent qu'une forme mineure,³⁷ quoi

³¹ Pour le premier aspect, cf. K. WITTFOGEL, *Le despotisme oriental. Étude comparative du pouvoir total*, trad. franç. in coll. « Arguments », vol. 23 (Paris, 1964) ; pour le second, I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Upsal, 1943), pp. 16-51. Ces deux thèses doivent être soumises aux remarques critiques de J. DE FRAINE, *op. cit.*, pp. 1-54.

³² Pour Mari, cf. J.-R. KUPPER, « Rois et Šakkanakku », in *J.C.S.*, 21/1967, pp. 123-125, qui écrit : « Iahdun-Lim et Zimri-Lim de Mari ne se firent pas diviniser ; cependant ils assumaient pleinement la fonction royale, tout en reconnaissant qu'elle leur avait été conférée par la divinité : c'est « Dagan qui proclama ma royauté », rapporte Iahdun-Lim [cf. F. THUREAU-DANGIN, in *R.A.*, 33/1936, pp. 49-51 = col. I, ll. 9-10] ». – Pour Israël, cf. R. DE VAUX, « Le roi d'Israël, vassal de Yahvé », in *Bible et Orient* (Paris, 1967), pp. 287-301.

³³ Cf. *supra*, iii/a-b (= pp. 8-9).

³⁴ Dans deux tiers des cas pour les textes à caractère « prophétique » actuellement connus à Mari : cf. F. ELLERMEIER, *Prophetie in Mari und Israel* (Herzberg, 1968), pp. 83s. et 170ss.

³⁵ Cf. J.L. CRENSHAW, *Prophetic Conflict. Its Effect upon Israelite Religion*, in coll. B.Z.A.W., vol. 124 (Berlin, 1971), 134 pp.

³⁶ Ceux-ci ne concernent guère plus d'un dixième des oracles prophétiques connus à Mari, et encore l'un de ces textes utilise-t-il cette terminologie de manière négative (au conditionnel) : cf. A.1121 = « tablette Lods-Dossin », publiée par G. DOSSIN, in *Studies in O.T. Prophecy ... Th. H. Robinson* (Edinburgh, 1950), pp. 103-107, ll. 16-18^a : « Si le roi ne fait pas la livraison, je [= le dieu Adad] suis le maître du trône, du territoire et de la ville, et ce que j'ai donné je puis l'enlever. »

³⁷ A côté du genre littéraire des « lettres royales à la divinité » [cf. *R.H.R.*, 181/1972, pp. 111-113 (résumé)], et dans le cadre du langage oraculaire proprement dit, par exemple des « oracles de salut » [sur cet aspect, cf. : « Oracles prophétiques et 'guerre sainte' se-

qu'ancienne, de cette proclamation fondamentale de la souveraineté divine que constitue le prophétisme sémitique dès ses origines.

lon les A.R.M. et l'A.T. », in *Suppl. V.T.* (Congress Volume, Rome, 1968), vol. XVII (1969), pp. 112-138 (4 fig.) (dans ce volume, pp. 29-53), et : « Aux origines d'une expression biblique : *ūmūšu qerbū* in A.R.M., X/6, 8' ? », in *V.T.*, 21/1971, pp. 528-540 (dans ce volume, pp. 63-74)].

4.

Aux origines d'une expression biblique : *ūmūšu qerbū*, in *A.R.M.*, X/6, 8' ?

En référence au problème, toujours controversé, de l'origine et de la signification exacte de l'expression biblique : יום יהוה, la présente note tentera uniquement d'apporter une information complémentaire quant au cadre originel et à l'usage précis de l'expression connexe : כִּי קָרֹב יוֹם יְהוָה – « Proche est le jour de YHWH ! »

La relative fréquence et l'aspect stéréotypé de cette expression n'ont certes pas manqué d'attirer l'attention des exégètes qui y voient – à juste titre – une exclamation rituelle.¹

Les attestations, au nombre de huit et en contexte prophétique uniquement, sont ainsi réparties : Joël i 15; ii 1; iv 14; Abd. 15; Soph. i 7, 14; És. xiii 6; Éz. xxx 3 (var.).

Par ailleurs, les attaches littéraires, particulièrement nettes entre ces divers passages datant tous de la période comprise entre 630 et 540 avant J.-C., peuvent également être considérées comme assurées.²

En présence d'un tel groupe homogène d'attestations – et sans préjuger de la signification exacte de cette expression –, il est de bonne méthode d'en rechercher le contexte primitif qui seul pourrait nous fournir la clef de cet important thème théologique du « Jour de Yahweh ». Mais les termes de comparaison sont malheureusement trop rares : alors qu'en domaine extra-biblique les parallèles ont fait 529 jusqu'ici défaut, en domaine biblique – comme on l'a noté – les attestations sont de date trop récente pour

¹ Cf. G. VON RAD, « The Origin of the Concept of the Day of Yahweh », *JSS* IV, 1959, pp. 97-108 : « for the prophets it was already a firmly coined formula of tradition... It was the old stereotyped call with which the troops were summoned to take the field in the holy wars, or a cry with which they went into battle with Yahweh (?) »; H.W. WOLFF, *Joel*, in coll. *BK*, vol. XIV/5 (1963), pp. 38-40; K.-D. SCHUNCK, « Strukturlinien in der Entwicklung der Vorstellung vom 'Tag Jahwes' », *VT* XIV, 1964, pp. 319-330 (= pp. 325-328); C.-A. KELLER, *Joël*, in coll. *CAT*, vol. XI/a (1965), p. 116, n. 2; M. WEISS, « The Origin of the 'Day of the Lord' – reconsidered », *HUCA* XXXVII, 1966, pp. 29-60 (2 Tables) (= pp. 36-37).

² Cf., en dernier lieu, H.W. WOLFF, in *BK*, vol. XIV/5 (1963), pp. 25, 46, 51 et 55-56 (parallèles); C.-A. KELLER, in *CAT*, vol. XI/a (1965), p. 116, n. 2, et M. WEISS, *HUCA* XXXVII, 1966, pp. 50ss.

pouvoir être ici utilisées, même si leur origine supposée peut remonter à une haute époque.

Or, c'est dans cette perspective de recherche que vient se situer un nouveau texte à caractère « prophétique » de Mari, datant du règne de Zimri-Lim :³ en *A.R.M.*, X/6, une lettre de la reine *Šibtu*⁴ « à [s]on seigneur » [*a-na be-li-ia*] Zimri-Lim, qui transmet un message d'Ilišnāya, l'*assinnu*⁵ de la déesse Annunītum⁶ (ll. 1-6); après un passage incompréhensible en raison des lacunes (ll. 6/b-2'/a), un oracle de salut au roi apparaît sous forme complète (ll. 3'-8'), suivi de la mention d'un intéressant procédé de confirmation mantique (ll. 9'-16').

Voici le texte de l'oracle de salut au roi (ll. 3'-8'), qui constitue la partie centrale de ce document épistolaire :

awilum šu-u-ū⁷ ma-da-tim a-na ma-a-tim an-ni-tim
 530 ú-ša-am⁸ ú-ul i-k a-aš-ša-ad

³ C-à-d. du 18^e siècle avant notre ère; pour une liste des 28 tablettes à caractère « prophétique » actuellement connues (le 28^e document, l'inédit A. 222, de 20 lignes, nous a été aimablement signalé par M. G. DOSSIN) et une bibliographie du sujet jusqu'à cette date, cf. *SVT* XVII, 1969, pp. 112-115 [dans ce volume, pp. 30-31].

⁴ Au sujet de la reine Šibtu, fille du roi Iarim-Lim d'Alep et épouse de Zimri-Lim, cf. G. DOSSIN, « Šibtu, reine de Mari », in *Actes du XXI^e Congrès International des Orientalistes*, Paris, 1949, pp. 142-143; elle est l'expéditrice de plusieurs de ces tablettes relatant l'apparition d'un phénomène « prophétique » à Mari et adressées à son époux, alors absent de la capitale : *ARM*. X/4 et 6-10.

⁵ Cf. *ARM*. X/7, ll. (6 et) 25; 80, l. 4, à propos de Šēlibum : plutôt que d'un « eunuque » (ainsi G. DOSSIN, in *DMA*, Paris, 1966, p. 82; F. ELLERMEIER, *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg, 1968, pp. 55, 59 et 69), il s'agit d'un « cultplayer » (W.L. MORAN, *Bibl.* L, 1969, p. 30, n. 2), « Buhlknabe (im Kult), Kināde » (W. VON SODEN, in *A.Hw.*, vol. I, pp. 75-76, et *UF* I, 1969, p. 198), un serviteur du temple de bas rang (cf. J. Renger, « Untersuchungen zum Priestertum der altbabylonischen Zeit (2. Teil) », *ZA* LIX, 1969, pp. 104-230 (= p. 221). – Sur le nom propre Ilišnāya, cf. H.B. HUFFMON, *Amorite Personal Names in the Mari Texts. A Structural and Lexical Study*, Baltimore, 1965, pp. 24 et 165 (d'après J. BOTTÉRO, in *ARMT*, vol. XV, Paris, 1954, p. 66, où la tablette M. 54 = *ARM*. X/6).

⁶ Annunītum, déesse d'origine akkadienne, devenue progressivement l'une des formes d'apparition d'Ištar : cf. G. DOSSIN, in *Studia Mariana*, Leyde, 1950, p. 47, et W.L. MORAN, *Bibl.* L, 1969, p. 30; elle apparaît en tant que divinité oraculaire à cinq reprises au moins parmi les documents « prophétiques » de Mari : *ARM* X/6, 7, 8 (cf. VI/45 et X/81), 50 et 80.

⁷ Quoique l'état fragmentaire du document aux ll. 9 ([KÁ.DINGIR.R]A^{ki}) et l'([K]Á.DIN[GIR.RA^{ki}]) ne permette guère d'être affirmatif (cf. W.L. MORAN, *Bibl.* L, 1969, pp. 35-36; P.-R. BERGER, *UF* I, 1969, p. 209), nous nous trouvons sans doute en présence d'une double mention du grand contemporain du roi Zimri-Lim, Hammurapi de Babylone : cf., toujours en contexte « prophétique », *ARMT* XIII/23, ll. 8ss.; 114, ll. 15-16 et 113(?); sur l'importance de ce contexte historique, avec les données archéologiques et iconographiques [peinture dite « de l'Investiture » de la cour 106 du Palais] qui s'y rapportent, cf. *SVT* XVII, 1969, pp. 117-121 (fig. 1); cette identification est également admise par F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 142-143, et, avec plus de prudence, par A. FINET, loc. cit., p. 120 : « Ce texte vise sans doute l'impérialisme de Babylone ».

5' *be-li i-im-ma-ar ša ilulum awilam ša-a-ti*
i-ip-pé-šu⁹ ta-ka-aš-ša-aš-sú
ù e-li-šu ta-az-za-aš¹⁰
531 *u₄-mu-šu qé-er-bu¹¹ ú-ul i-ba-al-lu-u₄¹²*

⁸ Ll. 3'-4'/a : *ú-ša-am* doit être rattaché à *še'ûm* « chercher (à) » (cf. *ARM II/83, I. 20* : *ú-ša-a-šu-nu-[ti]*) : ainsi W. VON SODEN, UF 1, 1969, p. 198. – Ce motif des mauvaises intentions imputées à l'ennemi est typique de ce genre oraculaire : cf. *ARM X/80, II. 11-15* : « Les marques d'amitié de l'homme d'Ešnunna ne sont qu'hypocrisies : elles sont de l'eau qui coule sous la paille [n.b. : locution proverbiale], mais avec le blé que je moissonnerai, je le rassemblerai » : ainsi G. DOSSIN, in *DMA*, p. 83 (traduction qui a le mérite de l'unité) – et *ARMT XIII/23, II. 8-10* (sous forme interrogative), où semble cependant apparaître la même séquence : « préméditation de l'ennemi/châtiment par le filet » qu'en *X/80, II. 13-15*, d'où l'interprétation divergente que nous en proposons in *SVT XVII*, 1969, pp. 130-131; cf. aussi, d'après R. BORGER, F. ELLERMEIER, *op. cit.* pp. 68-69, et P.-R. BERGER, UF I, 1969, p. 221. – Dans l'A.T., cp. l'oracle de menaces contre Ninive en Nah. i 9-12 : cf. H. SCHULT, « Vier weitere Mari-Briefe 'prophetischen' Inhalts », *ZDPV LXXXII*, 1966, pp. 228-232 (= p. 230), et C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, 2^e éd. revue, Munich, 1964, pp. 92-116.

⁹ Ll. 5'-6'/a : l'idée d'une intervention personnelle de la divinité en période de crise, particulièrement nette dans les documents à caractère « prophétique », (cf. *ARM X/4, II. 31-34*) et dans les « lettres royales à la divinité » (cf. *ARM I/3 II. 14-15*) [sur les rapports existant entre ces deux types de documents, cf. notre communication : « Lettres royales à la divinité en Mésopotamie et en Israël antiques : esquisse d'un genre littéraire », au XII^e Congrès d'Histoire des Religions, Stockholm – août 1970 : cf. les *Actes* du congrès], se retrouve dans l'A.T. (cf., par ex., 1 Sam. iv 3, 8), qui accentue encore cette thématique de l'« initiative » et de la suprématie divines au combat : cf. H. FREDRIKSSON, *Jahwe als Krieger. Studien zum alttestamentlichen Gottesbild*, Lund 1945, 131 pp., et R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, in coll. *F.R.L.A.N.T.*, vol. 84, Göttingen, 1963, pp. 20ss.

¹⁰ L. 7' : *eli (x) izuzzum* « poser le pied sur (quelqu'un) » est l'une de ces formulations stéréotypées de la victoire : selon W.L. MORAN, *Bibl. L.*, 1969, p. 37, n. 3, il faut en rechercher l'origine particulièrement parmi les textes divinatoires; il renvoie ainsi à *YOS X/35, II. 7-8*; 39. rev., l. 9; 45, l. 49; 47, l. 78 = 48, l. 17; 48, l. 35 = 49, l. 7; 49, l. 36 = 49, l. 8 8; 56, col. i, ll. 29-30; col. iii, ll. 28-29; cf. aussi J. NOUGAYROL, « Textes hépatoscopiques d'époque ancienne... », *RA XLIV*, 1950, pp. 1-44 (IV Pl.). – Cp. notamment M.-J. SEUX, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967, p. 122 et, pour l'A. T. : Jos. x 24-25 (cp. Deut. xxxiii 29-c); 1 Rois v 17-b; Ps. xlvii 4 et cx l-b. – La représentation iconographique du « personnage vainqueur posant le pied sur l'ennemi vaincu tombé à terre » remonte à la stèle de Narâm-Sin, vers 2250 av. : cf. A. PARROT, *Sumer*, in coll. *L'Univers des Formes*, Paris, 1960, fig. 213 et 212 détail, et connu une large expansion : cf. M.-Th. BARRELET, *Figurines et reliefs en terre cuite de la Mésopotamie antique*, vol. I, in coll. *BAH*, t. 85, Paris, 1968, pp. 293-294 (= n. 531), malgré le compte rendu de J. DESHAYES, *Bi.Or.* XXVII, 1970, pp. 41-42; cf. également A. PARROT, « Scènes de guerre à Larsa », *Iraq XXXI*, 1969, pp. 64-67 (Pl. VIII-IX), et à Mari même, la représentation du roi-guerrier sur le sceau de Mukannišum : cf. P. AMIET, « Notes sur le répertoire iconographique de Mari à l'époque du Palais », *Syria XXXVII*, 1960, pp. 215-232 (13 fig.) [= pp. 229-230 et fig. 12].

¹¹ L. 8'/a : *ūmūšu qerbū* : on rapprochera de cette expression au moins deux passages de la littérature mantique d'époque babylonienne ancienne :
 i) *u₄-ma-tu-šu qé-er-ba* « ses jours sont proches » : FR. KÖCHER – A.L. OPPENHEIM, « The Old Babylonian Omen Text VAT 7525 », *Afo XVIII*, 1957, pp. 62-77 (= p. 63),

- « Cet homme prépare de nombreux projets contre ce pays;
il ne (les) réalisera pas !
5' Mon seigneur verra ce que le dieu à cet homme
fera : 'Tu le vaincras
et tu domineras sur lui!'
Ses jours sont proches; il ne vivra plus ! »

Éd. : G. DOSSIN, *La correspondance féminine*, in coll. A.R.M., vol. X [= coll.

T.C.L., t. XXXI], Paris 1967, Pl. 4/b :

Exp. : *Šibtu* – Dest. : *ana bêliia*

Provenance : Salle 115 (dite : « des Archives ») du palais de Zimri-Lim

Dimensions : 5,5 X 5 cm. – Face : ll. 1-12 [] ; Rs. : ll. 1'-16'.

Transcr. et trad. : G. DOSSIN, *La Divination en Mésopotamie ancienne ...*, Paris, 1966, pp. 82-83 (trad. prov.); F. ELLERMEIER, *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg, 1968, pp. 54-57; H. B. HUFFMON, *BA XXXI*, 1968, p. 111 (trad.); W.L. MORAN, *Bibl. L*, 1969, p. 35, et in *ANET, Suppl.*, Princeton, 1969, p. 630 (trad.).

Études : F. ELLERMEIER, *op. cit.*, pp. 127, 142-143, etc.; W.L. MORAN, *Bibl. L*, 1969, pp. 36-38; J. RINGER, *ZA LIX*, 1969, p. 221; M. J. BUSS, *JBL LXXXVIII*, 1969, p. 338; W. VON SODEN, *UF 1*, 1969, p. 198 (= ll. 5 et 4'); P.-R. BERGER, *ibid.*, p. 209 (=ll. 6, 8, 10 et 1'); A. FINET, in *Eschatologie et cosmologie*, Bruxelles, 1969, pp. 112, 117-118 et 120.

La valeur exacte de ce document ne peut être appréciée qu'en référence aux huit autres tablettes « prophétiques »¹³ dont les oracles [532] ont trait à la politique extérieure du royaume de Mari, faisant mention des relations d'hostilité qui opposent Zimri-Lim, assisté de ses divinités tutélaires, à certains des souverains de son époque, au premier rang desquels se situe – du moins à dater de la 32^e année de son règne – Hammurapi de Babylone.¹⁴

ll. 17 (protase physiognomonique) et 18 (apodose) : [trad. : « (the end of) his days is near »], cf. W.L. MORAN, *Bibl. L*, 1969, p. 37, n. 3 ;

ii) *ma-ar-šu ú-mu-šu ú-ul i-re-qu ar-hi-iš i-ba-al-lu-ut* « le malade, ses jours (de maladie) ne se prolongeront pas : il guérira (vivra) subitement » : J. NOUGAYROL, *Or. XXXII*, 1963, pp. 384-385, ll. 17-18; cf. CAD, vol. B, p. 54.

- ¹² Ll. 3'-8' : les pénétrantes remarques de W.L. MORAN, *Bibl. L*, 1969, pp. 35-38, sur le style de ce passage en permettent une meilleure compréhension d'ensemble : il note avant tout « the careful balancing of long clause(s), asyndetic clause(s) » (= p. 36). C'est en effet la marque d'une influence particulièrement nette, celle de la formulation brève des apodoses en domaine divinatoire, qui se retrouve ici jusque dans les termes (cf. *supra*, n. 5/i et ii, en antithèse). L'unité thématique du passage est ainsi réalisée par l'intégration de ces données au service d'une seule affirmation, celle de la perte prochaine de l'ennemi (cf. *l'inclusio* : ll. 4'/b et 8'/b), c-à-d. de la victoire divine.

- ¹³ À savoir : *RA*, XLII, 1948, pp. 128-132 (Yaminites); *ARM X/4* (Išme-Dagan d'Assur); *X/8* (« ennemis »); *X/80* (« l'homme d'Ešnunna »); *A. 4260-b* (Hammurapi de Kurda), ainsi que le groupe de textes concernant le conflit avec Hammurapi de Babylone : *ARM.(T.) XIII/23, 114, (113 ?)* et *X/6* (voir *supra*, l. 3' et n. 1), auxquelles il faut joindre également le matériel divinatoire publié par J. NOUGAYROL, « Rapports paléo-babyloniens d'haruspices », *JCS XXI*, 1967, pp. 219-235 (Mari = par. *L-N* : pp. 226-232).

- ¹⁴ Cf. A. UNGNAD, Art. « Datenlisten », in *RLA* vol. II, 1938, pp. 180ss., et cp. avec G. DOSSIN, « Les noms d'années et d'éponymes dans les Archives de Mari », in *Studia Mariana*, Leyde, 1950, pp. 51-61; voir notre texte, *ARM X/6*, l. 3' (note 1).

Nous avons tenté de montrer ailleurs¹⁵ – nous fondant sur l'étude des formules stéréotypées les plus significatives – à quel point ces documents, dont on ne peut dissocier entièrement les oracles relatifs à la sécurité personnelle du roi et au sort de la dynastie,¹⁶ fournissent un premier témoignage de cette *idéologie prophétique de la guerre sainte* dont les prolongements bibliques ultérieurs sont maintenant bien connus.¹⁷

C'est en pareil contexte qu'apparaît la formule :

l. 8'/a : *ū-mū-šu qé-er-bū*
« ses jours (*i.e.* : de l'ennemi) sont proches ! »

ainsi explicitée par la fin de la ligne :

l. 8'/b : *ú-ul i-ba-al-lu-ut*
« il ne vivra pas (c-à-d. : il mourra). »

Certes, l'équivalence de cette formule oraculaire mariote avec l'expression biblique stéréotypée : (*kī*) *qārōb jōm YHWH* – « (Car) proche est le jour de Yahweh ! » ne peut être affirmée d'emblée; cependant, dès lors que l'on consent à envisager l'évolution qui a pu mener à la formule biblique, il devient difficile de rejeter cette expression oraculaire mariote : *ūmūšu qerbū* « ses jours sont proches ! » – de ce mouvement de pensée et d'expression religieuses qui, à partir de formulations souvent imprécises, a pu aboutir, au creuset de la tradition ⁵³³ cultuelle, à la forme achevée et exclamatoire de l'expression prophétique des 7^e et 6^e siècles avant J.-C.

Avant d'accepter de voir en *ūmūšu qerbū* une sorte de *Vorlage* de l'expression biblique *qārōb jōm YHWH*, divers points doivent cependant être éclaircis :

i) il convient tout d'abord de ne pas surestimer une première opposition apparente, d'ordre grammatical : en effet, alors que la formule akkadienne du document de Mari revêt une forme incontestablement plurielle, l'expression biblique vaut par la précision du singulier. Cette opposition est cependant loin d'être irréductible, si l'on considère de plus près *A.R.M.*, X/6, l. 8' : en effet, ce pluriel, joint au qualificatif *qerbū*, revêt ici une valeur plus terminative que cumulative.¹⁸ C'est donc par : « [la fin de] ses jours (est/sont) proche(s) ! » qu'il faut tenter de rendre ce passage.¹⁹

¹⁵ « Oracles prophétiques et 'guerre sainte' selon les archives royales de Mari et l'Ancien Testament », *SVT* XVII, 1969, (= *Congress Volume*, Rome 1968), pp. 112-138 (4 fig.).

¹⁶ Au nombre de cinq documents : *ARM* X/7, 10, 50, 51 et 81.

¹⁷ Depuis la parution de la monographie de G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im Alten Testament*, Zurich, 1951, 84 pp.

¹⁸ Les formules bibliques apparentées font apparaître une fluctuation semblable entre le singulier et le pluriel du vocable *jōm* : pour des exemples de la forme plurielle (cf. – *infra* –, iii/b-c) : Gen. xxvii 41; xlvii 29; Deut. xxxi 14; 1 Rois ii 1, puis Éz. xxii 4, Lam. iv 18-b et És. xiii 22. – La même constatation s'applique aux expressions : ימים באים (cf. Am. ix 13-15; Jér. xxiii 5 et xxxi 31; etc.) et באהרית הימים, qui apparaît à treize re-

ii) par ailleurs, le déterminatif du vocable *ūmu* / *īōm* n'est pas identique dans les deux cas : à Mari, il s'agit de : « (la fin de) ses (*i.e.* : de l'ennemi) jours », alors que la formule biblique se réfère toujours au déterminatif divin : « le jour de Yahweh ». Ici encore, l'opposition semble plus apparentée que réelle : en effet, si l'on situe cet oracle parmi les formules apparentées en contexte de « guerre sainte », c'est par antiphrase qu'il faut comprendre ces deux expressions : « [la fin des] jours (de l'ennemi) est proche ! » équivaut à : « proche est le jour [de la victoire] du dieu (YHWH) ! »²⁰

iii) c'est d'ailleurs la mise en évidence de ce parallélisme de signification des deux expressions antithétiques qui devrait à nouveau attirer [534] l'attention sur les formules bibliques apparentées; celles-ci permettent en effet, par une série de niveaux intermédiaires, de saisir le processus de formation littéraire qui relie les deux expressions en question :²¹

a) à un premier niveau, les attestations du seul vocable *īōm*, mais déterminé par un pronom personnel suffixe, suffisent déjà à désigner – sous forme abrégée – le jour du châtement de l'impie ou de l'ennemi, marqué par sa perte et sa mort :

– en 1 Sam. xxvi 10, par une formule de serment (« Aussi vrai que Yahweh est vivant... »), le sort ultime du roi Saül est annoncé en ces termes : יוֹמוֹ יָבוֹא וְיָמֹת « lorsque son jour viendra et qu'il mourra »²²

– en Éz. xxi 30, la condamnation du prince d'Israël est annoncée par le prophète en ces termes : « vil criminel, dont le jour vient avec le dernier de tes crimes » ;

prises dans l'AT. : cf. W. STAERK, « Der Gebrauch der Wendung באחרית הימים im alt-testamentlichen Kanon », *ZAW* XI, 1891, pp. 247-253, et L. ČERNÝ, *op. cit.*, pp. 25-26.

¹⁹ La traduction par : « ses jours sont proches » (ainsi G. DOSSIN, in *DMA*, p. 83, et F. ELLERMEIER, *op. cit.*, p. 57) est peu explicite, tandis que : « ses jours sont courts » (ainsi W.L. MORAN, *Bibl. L.*, 1969, p. 35; on pourrait dire en français : « ses jours sont comptés ») est possible, mais ne rend pas ce caractère d'imminence du texte original; pour une traduction, identique à la nôtre, d'un texte divinatoire parallèle, cf. F. KÖCHER – A.L. OPPENHEIM, *AfO*, XVIII, 1957, p. 63, l. 18 (cp. *supra*, l. 8'/a, note 1).

²⁰ Le contexte de l'oracle de Mari met déjà l'accent sur l'intervention directe de la divinité (ll. 5'-6'/a, cf. *supra*, note 3), mais c'est au niveau de la puissance royale que celle-ci se manifestera (ll. 6'/b-7').

²¹ L. ČERNÝ, *The Day of Yahweh and some relevant Problems*, Prague 1948, pp. 21-26, avait déjà consacré un paragraphe aux expressions composées avec le vocable *īōm* : cf. par ex. (= p. 23) : עַד-יוֹם מוֹתוֹ « jusqu'au jour de sa mort », in Jg. xiii 7; 1 Sam. xv 35; 2 Sam. vi 23 et 2 Rois xv 5 (fém.).

²² Notons, au v. 8/a, la mention de la « Übergabeformel » (cf. *SVT* XVII, 1969, pp. 125-129) et, au v. 10/b, l'alternative de la mort au combat, selon la volonté de Yahweh. Sur le cadre historique – et le récit parallèle de 1 Sam. xxiv – cf. D. CONRAD, « Samuel und die Mari-Prophezie. Bemerkungen zu 1 Sam. 15 : 27 », in *ZDMG, Suppl. I*, vol. 1, Wiesbaden, 1969, pp. 273-280 (= p. 273).

– au Ps. xxxvii 13, la condamnation de l'impie intervient : כִּי־יָבֹא יוֹמוֹ
« car son jour vient »,

– tandis qu'en Job xviii 20, enfin, l'expression : עַל־יוֹמוֹ désigne bien la fin tragique, le châtement du condamné.

b) un second niveau apparaît lorsqu'on étend l'enquête au verbe קָרַב
« être proche », respectivement : « s'approcher », dans ses attestations simultanées avec le vocable *ḵōm* :²³

– en Gen. xlvii 29, Deut. xxxi 14, 1 Rois ii 1, c'est par ces termes וַיִּקְרַב וַיָּמָּוֶת [x] que la mort naturelle de Jacob, de Moïse et de David est annoncée (cf. Gen. xxvii 41 : variante, pour la mort d'Isaac);

– selon Éz. xxii 4, voici la condamnation de la ville de Jérusalem 535 pour ses crimes : « (par ces crimes), tu as rapproché tes jours, tu es parvenue au terme de tes années » ;²⁴

– ainsi qu'en Lam. iv 18/b, dont le parallélisme de construction fournit une formulation similaire : « Notre fin était proche, nos jours accomplis ! »²⁵

c) le troisième niveau, enfin, fournit une série de textes fondée sur l'occurrence des deux termes : le substantif *ḵōm* et l'adjectif *qārōb*, en position attributive, construction littéraire la plus proche de la formule prophétique en question. Outre les huit attestations de cette dernière, les textes sont peu nombreux mais revêtent une importance primordiale pour notre sujet :

– en Deut. xxxii 35/b, le cantique de Moïse, sont évoquées la puissance et la vengeance du Dieu d'Israël à l'encontre de ses ennemis :

« À moi la vengeance et la rétribution... »

« Car il est proche, le jour de leur ruine ! »

כִּי קָרֹב יוֹם אֲיָדָם.²⁶

²³ L'idée de proximité temporelle, de l'imminence d'un événement (mais sans l'usage de la racine *qārāb*) est soulignée, dès le 8^e siècle avant notre ère, dans les oracles du prophète Osée (i 4, et surtout ix 7); cf. H.W. WOLFF, in *BK*, vol. XIV/1, 1961, pp. 18 et 201, et M. J. BUSS, « Mari Prophecy and Hosea », *JBL* LXXXVIII, 1969, p. 338. Relevons qu'il s'agit là sans doute de l'une des racines de l'aspect purement prédictif de la prédication prophétique, qui connut par la suite un développement notable, du prophétisme à l'apocalyptique : cf. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. II, 3e éd., Munich, 1962, pp. 257 et 320 : cp. És. xli 25ss., xlviii 14, etc.

²⁴ Cp. *Sfire*, I/C/20ss., où le jour de la rupture de l'alliance coïncide avec celui du châtement du parjure : cf. A. DUPONT – SOMMER, *Les inscriptions araméennes de Sfire (Steles I et II)*, in coll. *MDSABL* t. XV, Paris, 1958, pp. 87-88, et H. DONNER, *KAI* vol. 1, 1962, p. 42, et vol. II, 1964, p. 242.

²⁵ Cf. H.J. KRAUS, in *BK* vol. XX, 1956, p. 76.

²⁶ Voir les commentaires et cf. O. EISSFELDT, *Das Lied Moses Deuteronomium 32, 1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Moses-Liedes*, in *Berichte der Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, Philol.-histor. Kl.*, vol. CIV 5, Berlin, 1958, 54 pp. (datation haute : 11^e siècle avant notre ère) et W.L. MORAN, « Re-

– en Éz. vii 7, la condamnation du prince d'Israël est annoncée par le prophète en ces termes :

« Le temps vient, le jour est proche,
« c'est le trouble et non plus la joie sur les montagnes » ;²⁷

– au précédent passage se rattache, en raison du parallélisme, cette parole finale contre Babylone, en És. xiii 22, au terme d'un oracle [536] baigné d'une ambiance de « guerre sainte », après l'appel au combat (vv. 2ss.) et l'expression : « Car il est proche, le jour deYahweh! » (v. 6) :

« Son heure approche,
« ses jours ne tarderont pas ! »

Toutes ces formulations, sans doute issues de l'usage courant, et par conséquent indépendantes à l'origine du « Jour de Yahweh » – bien qu'une influence ultérieure ne puisse être exclue²⁸ – ont pour caractéristique un déterminatif humain au vocable *iōm*, le plus souvent sous forme d'un pronom suffixe.

Ainsi se dessine cette évolution, fondée sur une thématique commune aussi bien aux oracles de salut (Deut. xxxii 35/b; cp. la vision transposée de Balaam, en Nomb. xxiv 17) qu'aux discours imprécatoires à l'adresse de l'ennemi (Éz. vii 7; És. xiii 22/b) : par l'usage simultané des vocables *iōm* et *qārōb* est exprimée l'imminence de l'événement à venir, qui sera à la fois guerrier et salulaire. Ce jour où s'accomplit le jugement divin sera celui de la perte de l'ennemi (ou de l'impie²⁹) et du salut d'Israël, parce qu'il sera jour de la manifestation souveraine de Yahweh :

marks on the Song of Moses », *Bibl.* XLIII, 1962, pp. 317-327. – En formulation anti-thétique, l'oracle de Balaam en Nomb. xxiv 17 (où *qārāb* a une signification à la fois spatiale et temporelle) annonce de même un événement à venir qui sera à la fois guerrier et salulaire; en tant que tel, cet oracle revêt une importance primordiale pour notre sujet, car il représente un jalon entre les formules divinatoires mésopotamiennes (selon le schéma : protase / apodose : cf. *supra*, notes 4-6 du texte) et les expressions bibliques ici envisagées : cf. R. LARGEMENT, « Les oracles de Bile'am et la mantique suméro-akkadienne », in *Mémorial du Cinquantenaire 1914-1964*, in coll. *Travaux de l'Institut Cathol. de Paris*, t. 10, Paris, 1964, pp. 37-50 (bibliogr.).

²⁷ Pour l'ensemble de ce passage oraculaire, cp. v. 6 (et v. 2) et Am. viii 1-2; v. 7/b et Am. v 18-20, et *n.b.*, au v. 7, les articles définis : cf. W. ZIMMERLI, in *BK*, vol. XIII, 1956, pp. 172-173.

²⁸ Ainsi G. FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin, 1969, p. 272; J. SCHARBERT, in *De Mari à Qumrân. ... Hommage à Mgr. J. Coppens*, vol. I, Gembloux, 1969, pp. 63-64, parle à ce sujet de : « unterschiedliche volkstümliche Vorstellungen ».

²⁹ D'où la rupture de l'élément magique de ce rituel imprécatoire et son insertion dans la perspective du jugement divin à l'égard de son peuple : cf. J.A. SOGGIN, « Der prophetische Gedanke über den heiligen Krieg als Gericht gegen Israel », *VT* X, 1960, pp. 79-83, et G. FOHRER, « Prophetie und Magie », *ZAW* LXXVIII, 1966, pp. 25-47 (= p. 40).

« Tu (Yahweh) te fis proche, au jour où je t'ai invoqué,
« Tu as dit : 'Ne crains point!' »³⁰ (Lam. iii 57).

Voici donc cette longue ligne jalonnée – par intermittence seulement, il est vrai – d'une série de textes qui d'*A.R.M.*, X/6, 1.8', par Deut. xxxii 35/b, (Nomb. xxiv 17, par antithèse), Éz. vii 7, És. xiii 22, (et Lam. iii 57)³¹, aboutit aux huit attestations classiques de la formule rituelle : קרוב יום יהודה כִּי, expression stéréotypée de l'antique idéologie ⁵³⁷ de la « guerre sainte », ³² dont la forme la plus achevée apparaît seulement parmi les écrits prophétiques de l'Israël des 7^e et 6^e siècles avant notre ère.

iv) en référence à notre point de départ, à savoir l'oracle d'*A.R.M.*, X/6, ll. 3'-8', l'on s'étonnera peut-être de nous voir fonder une hypothèse sur ce texte unique, quelle que soit sa haute antiquité. Remarquons cependant, qu'outre la série de textes bibliques déjà cités comme s'incrinant dans une même perspective de formation littéraire, ce document unique – telle est la situation! – ne fait nullement figure de document isolé: un tel document, en effet, s'il était entièrement isolé, ne pourrait que s'inscrire dans le domaine d'une pure hypothèse; mais, comme nous l'avons indiqué de prime abord, l'oracle d'*A.R.M.*, X/6 n'acquiert toute sa valeur que s'il est replacé dans son contexte originel, en tant qu'exemplaire d'une intervention prophétique à la cour du roi de Mari.

En situation de crise, cette intervention prophétique s'exprime soit par un oracle de salut adressé au roi Zimri-Lim, comme c'est le cas ici, soit sous la forme d'un discours imprécatoire directement adressé à l'ennemi.³³

³⁰ Sur le « *Sitz im Leben* » de cette dernière formule, à Mari et dans l'A. T. et avec les intermédiaires assyrien et araméen, cf., à la suite de G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zürich, 1950, pp. 9-10, notre analyse in *SVT* XVII, 1969, pp. 121-125 [dans ce volume, pp. 37-42], et celle de J.F. ROSS, *HThR* LXIII, 1970, pp. 1-28 (= pp. 8-11).

³¹ Ces textes renvoyant eux-mêmes à une base plus large : cf. *supra*, iii/a-b.

³² Et vraisemblablement écho de sa pratique, en tant que « cri de guerre » : cf. G. VON RAD, in *JSS* IV, 1959, p. 108, celui-ci pouvant fort bien être une reprise de l'une des formules centrales du rituel imprécatoire (« *Fremdvölkerorakel* »); nous nous séparons sur ce seul point de la pénétrante analyse de H.P. MÜLLER, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, in coll. *BZAW*, vol. 109, Berlin, 1969, pp. 70-77 (et pp. 16-20, sur le cadre littéraire originel des chants de victoire – mais *contra* p. 77, n. 213).

³³ Cf. *ARM(T)*, XIII/23, ll. 9/b-10/a et, pour l'A.T., Amos i 3 – ii 16 (cf., de manière indirecte, Nomb. xxiv 15-19) : voir A. BENTZEN, « The Ritual Background of Amos I, 2-II, 16 », *OTS* VIII, 1950, pp. 85-99, et G. FOHRER, « Prophetie und Magie », *ZAW* LXXVIII, 1966, pp. 25-47; – d'un point de vue formel, le fait de s'adresser à un ennemi absent relève bien d'un procédé magique imprécatoire, alors que la mention de la divinité à la 3^e personne (*ARM* X/6, ll. 5'-6'/a – cp. Soph. i 7, 14-16, 18/b, etc.) caractérise la formulation proprement oraculaire : cf. H.-P. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 76-77; J.H. HAYES, « The usage of oracles against foreign nations in ancient Israel », *JBL* LXXXVII, 1968, pp. 81-92 (= pp. 84-85), et L. RAMLOT, Art. « Prophétisme », in *SDB*, vol. VIII, Paris, 1970, col. 811ss. (= col. 889, 893-895 et 965-967).

Notons que la divergence de ces formes littéraires, fondée sur des situations dont l'antinomie n'est ici qu'apparente,³⁴ pourrait à elle seule fournir une explication de ce changement de déterminatif du vocable *ūmu/ jōm* dont la difficulté nous est apparue précédemment.³⁵

[538] Mais comme le précise le texte d'*A.R.M., X/6, ll. 5'-6'/a*, c'est la divinité en personne qui interviendra face à l'ennemi,³⁶ et c'est dans cette perspective que se rejoignent les deux formes, mariote et biblique, d'une même affirmation prophétique : « [la fin des] jours de l'ennemi est proche » équivaut à : « proche est le jour de [la victoire de] Yahweh ! »

Eu égard, donc, à l'ensemble documentaire que constituent les vingt-huit tablettes à caractère « prophétique » de Mari actuellement connues, à la similitude du mode de communication de la volonté divine à Mari et aux origines du prophétisme biblique,³⁷ à la thématique de la « guerre sainte », enfin, dont la permanence en contexte prophétique caractérise les documents de Mari aussi bien que ceux de l'Ancien Testament, il nous a semblé utile de rapprocher la formule oraculaire d'*A.R.M., X/6, l. 8'* de l'expression biblique *יום יהוה קרוב* non point en termes de simple équivalence, mais en tant qu'élément de la *Vorgeschichte* religieuse et littéraire³⁸ qui aboutira plus tard – sans doute en raison de l'imminence, ou de la réalité déjà vécue, de l'Exil à Babylone conçu comme un jugement du Dieu unique – à cette brusque réminiscence de l'antique cri rituel : « Proche est le Jour de Yahweh ! » – mais cette fois-ci à l'encontre d'Israël lui-même.³⁹

Certes, il n'est pas de notre dessein de reprendre l'ensemble – complexe et controversé – du dossier du *יום יהוה* à la lumière de ce seul résultat, ex-

³⁴ Pour un exemple d'unité thématique de ces deux formes d'expression littéraire, cf., pour le thème du « filet divin », *SVT XVII* 1969, pp. 131-133 [dans ce volume, pp. 38-41].

³⁵ Cf. *supra*, ii (= p. 533).

³⁶ Cf. la note (3) du texte.

³⁷ Les travaux essentiels à ce sujet sont ceux de M. NOTH, « Geschichte und Gotteswort im Alten Testament », in *Gesammelte Studien zum A.T.*, Munich, 1957, pp. 230-247 et de C. WESTERMANN, « Die Mari-Briefe und die Prophetie in Israel », in *Forschung am A.T., Gesammelte Studien*, Munich, 1964, pp. 171-188 : cf. F. ELLERMEIER, *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg, 1968 : pp. 21-23, bibliographie.

³⁸ Dont il est impossible de séparer par ailleurs toute une sphère de connotations implicites, mais dont le sens n'échappait certainement pas à l'oreille sémite :

– pour *ūmu/jōm* rappelons que le vocable akkadien signifie à la fois « jour » et « temple » : cf. M.-J. SEUX, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967, p. 354, et R. OPIFICIUS, *Arch. Anz.* LXXVII, 1962, col. 859, n. 9, pour un aspect iconographique : « als Löwen gedachte Sturmdämonen ».

– pour l'hébreu *qārāb* « être proche, s'approcher », qui signifie aussi « combattre » (+ prép. *ēl* – cf. akk. *qarābu* [« sich feindlich nähern »]), l'assonance est plus nette encore : cf. Deut. xx 3; Jug. xx 24; 1 Rois xx 29, surtout dans l'expression : *jōm q'rāb* « jour de combat/de bataille » in Ps. lxxviii 9; Job xxxviii 23; Zach. iv 3, et dans les manuscrits de Qumrān : cf. *I Q M*, I/9-10; VIII/7-8; IX/4; X/1-3 (cf. Deut. xx 3); XIII/14; XVI/6 et 13, et XVII/11.

³⁹ Cf. *supra*, p. 536, n. 2; dans le Nouveau Testament, la prédication de la *métanoïa* est fondée de même sur l'imminence du royaume des cieux : cf. Matth. iii 2, iv 17 et par.

trêmement limité d'ailleurs, concernant l'expression : 539 כי קרוב יום יהוה. Cependant, le problème de l'origine de la représentation du « Jour de Yahweh » ne saurait progresser sans l'apport de nouveaux documents extra-bibliques,⁴⁰ les données bibliques étant somme toute assez limitées. Or, c'est dans cette perspective qu'*A.R.M.*, *X/6*, *l. 8'*, en tant qu'oracle de salut situé aux origines du mouvement prophétique, revêt toute son importance : parmi les thèses actuellement en présence, c'est celle qui rattache la représentation du « Jour de Yahweh » à la tradition de la « guerre sainte », brillamment soutenue par G. VON RAD,⁴¹ qui trouve *ici* un nouveau support textuel.

Certes, « le problème de l'origine de la représentation du 'Jour de Yahweh' est plus complexe et doit être traité de manière plus différenciée que par le passé » : cette remarque critique de G. FOHRER,⁴² – même 'si cet auteur écarte du même coup, et de manière fort surprenante, toute référence à la tradition de la « guerre sainte »⁴³ – conserve aujourd'hui toute sa valeur.

En effet, à la lumière des études récentes, les composantes suivantes seraient à envisager en outre quant à l'origine⁴⁴ de la représentation du « Jour de Yahweh » :

⁴⁰ R. LARGEMENT – H. LEMAITRE, in *Sacra Pagina*, vol. 1, Gembloux, 1959, pp. 259-266, insistent avec raison sur cet aspect souvent méconnu de la question.

⁴¹ « The Origin of the Concept of the Day of Yahweh », *JSS* IV, 1959, pp. 97-108, et in *Theologie des Alten Testaments*, vol. II, 3^e éd., Munich, 1962, pp. 133-137, en tant que principal résultat d'une recherche d'ensemble portant sur l'idéologie prophétique de la « guerre sainte » en domaine hébraïque : cf. *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zurich, 1950, 84 pp., suivi par R. BACH, *Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch*, in coll. *WMANT*, vol. 9, Neukirchen, 1962, 112 pp., et R. RENDTORFF, « Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel », *ZThK* LIX, 1962, pp. 145-167, ligne de recherche qui nous semble maintenant établie par les textes à caractère « prophétique » de Mari : cf. *SVT* XVII, 1969, pp. 112-138. Quant à la question de l'origine du « Jour de Yahweh », cette thèse a reçu l'accord de plusieurs auteurs : cf. J.A. SOGGIN, *VT* X, 1960, pp. 79-83; P.-E. LANGEVIN, « Sur l'origine du 'Jour de Yahvé' », *Sc. Éccl.*, XVIII, 1966, pp. 359-370, et H.-P. MÜLLER, *op. cit.*, pp. 70-77 (cf. pp. 16-20), et – avec des modifications concernant la portée cosmologique du thème – F.M. CROSS, « The Divine Warrior in Israel's Early Cult », in *Biblical Motifs. Origins and Transformations* (A. ALTMANN, éd.), in coll. *Studies and Texts*, vol. 3, Cambridge, 1966, pp. 11-30 (= pp. 19ss.), et P. D. MILLER, « God the Warrior. A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics », *Interpretation* XIX, 1965, pp. 39-46 (= p. 45).

⁴² « Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie », *ThR* XXVIII, 1962-63, pp. 1-75, 235-374 (= p. 333).

⁴³ Pour cet auteur, ce refus semble d'ailleurs motivé par la non-existence, à ses yeux, d'une thématique de la « guerre sainte » : cf. G. FOHRER, « Prophetie und Geschichte », *ThLZ* LXXXIX, 1964, col. 481-500 (= col. 488).

⁴⁴ Pour un récent état de la question, cf. J. SCHARBERT, « Die prophetische Literatur. Der Stand der Forschung », in *De Mari à Qumrân.... Hommage à Mgr. J. Coppens*, vol. 1 (H. CAZELLES, éd.), Gembloux, 1969, pp. 58-118 (= pp. 63-64, n. 17-20); – le problème de l'évolution de ce thème, fort complexe, ne peut évidemment être envisagé ici : parmi

- [540] – un aspect liturgique, celui d'une fête, « jour du dieu (de la ville) », que les textes mésopotamiens mentionnent déjà ;⁴⁵
- le cadre de l'alliance, et particulièrement les formules de malédiction ;⁴⁶
 - la sphère des descriptions proprement théophaniques, enfin.⁴⁷

Remarquons simplement à quel point, sans qu'il soit nécessaire de jeter l'exclusive sur aucune de ces hypothèses de recherche, elles s'insèrent au contraire admirablement dans le *Sitz im Leben* de l'idéologie et des institutions de la « guerre sainte » : au jour de la victoire du dieu, jour de triomphe et de fête, les malédictions sont proclamées à l'adresse de l'ennemi; tous les aspects de ce moment théophanique de la souveraineté divine se sont progressivement intégrés à cet important thème théologique du « *Jour de Yahweh* » qui plonge ses racines dans l'antique idéologie de la « guerre sainte », telle qu'elle est proclamée par une lignée prophétique dont les antécédents mariotes préfigurent déjà, à certains égards du moins, la prédication des prophètes d'Israël.

les études citées en référence, voir surtout K.-D. SCHUNCK, *VT* XIV, 1964, pp. 319-330, pour une distinction entre deux lignes d'évolution, l'une historique (« vor-eschatologisch »), l'autre proprement eschatologique, ainsi que C. CARNITI, « L'espressione 'il giorno di Yhwh' : origine ed evoluzione semantica », in *BeO* XII, 1970, pp. 11-25.

⁴⁵ Cf. l'étude des textes, essentiellement divinatoires, qui mentionnent un *ūmu ili/ūm il āli* « jour du dieu (de la ville) », par R. LARGEMENT – H. LEMAITRE, « Le Jour de Yahweh dans le contexte oriental », in *Sacra Pagina*, vol. I, (J. COPPENS, éd.), Gembloux 1959, pp. 259-266, à la suite de E.F. WEIDNER, « Der Tag des Stadtgottes », in *AfO* XIV, 1941-44, pp. 340-342, ainsi que S. MOWINCKEL, « Jahves dag », *NTT* LIX, 1958, pp. 1-56 et 209-229, et J.D.W. WATTS, *Vision and Prophecy in Amos*, Leyde, 1958, pp. 69-76. L'ouvrage de W.A. HEIDEL, *The Day of Yahweh. A Study of Sacred Days and Ritual Forms in the Ancient Near East*, New York, 1929, nous est resté inaccessible.

⁴⁶ Cf. J. HÉLÉWA, « L'origine du concept prophétique du 'jour de Yahvé' », *Eph. Carm.* XV, 1964, pp. 3-36 : notons toutefois que le thème de l'alliance, s'il n'est pas entièrement absent des textes « prophétiques » et apparentés de Mari (cf. *ARM* X/8, ll. 8-11; 1/3, « Gottesbrief »), n'apparaît cependant nulle part comme une réalité importante et structurée; – quant aux formules de malédiction – cf. F.C. FENSHAM, « A possible Origin of the Concept of the Day of the Lord », *OTWSA* 1966, pp. 90-97 –, leur importance est indéniable, mais leur usage s'inscrit dans une tradition si généralisée qu'il est difficile d'en tirer des conclusions : cf. D.J. MCCARTHY, *Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre*, 2^e éd., in coll. *SBS*, vol. 13, Stuttgart, 1967, 94 pp. (= p. 61 : bibliogr.).

⁴⁷ Cf. J. JEREMIAS, *Theophanie*, in coll. *WMANT* 10, Neukirchen, 1965, pp. 97-100, et M. WEISS, *HUCA* XXXVII, 1966, pp. 29-60.

5.

La « fin » des prophètes bibliques ? Nouvelles théories et documents sémitiques anciens

Malgré un siècle d'étude intense du prophétisme dans l'Israël antique, il faut établir le constat que la critique biblique n'a pu atteindre à ce jour un véritable consensus. Face à la vision historique traditionnelle relative aux « prophètes-écrivains » (définition à vrai dire maladroite), une nouvelle tendance critique de la recherche vise à déconstruire les textes hébraïques relatifs au phénomène prophétique et à les considérer comme des constructions littéraires tardives, *i.e.* du temps de l'Exil en Babylonie et/ou immédiatement post-exilique (VI^{ème}-V^{ème} siècles avant J.-C.) :

– ainsi pour O. KAISER, le noyau du I^{er} *Ésaïe* (Chaps. 1-39) est un recueil de paroles prophétiques du V^{ème} avant notre ère, dont le but serait de rendre compte de la chute du royaume de Juda. Le soi-disant « *Ésaïe* de Jérusalem », actif en cette ville sous le règne d'Achaz (au milieu du VIII^{ème} siècle av. n.è.), disparaîtrait ainsi de l'horizon historique pour devenir une figure légendaire ;

– de même pour R.P. CARROLL, le livre actuel de *Jérémie* n'a que peu de liens avec un personnage pré-exilique du même nom. Il s'agirait d'une anthologie produite par des rédacteurs deutéronomistes à l'époque exilique et post-exilique, un recueil répondant à leurs préoccupations et à leurs conceptions du moment ;

– pour A.G. AULD, enfin, la désignation de « prophète(s) » serait tardive en domaine hébraïque (*i.e.* post-exilique). Selon son étude de terminologie statistique, le terme de *nābî'* ne fut rattaché, au plan éditorial, à la catégorie canonique des « Prophètes » qu'à cette époque [196] tardive. Et il en serait de même pour les expressions telles que : « oracle/parole de Yahweh », etc. Pour cet auteur, *Ésaïe*, *Jérémie*, *Ézéchiël* et les « petits prophètes » ne sont pas des prophètes en tant que tels, mais des « poètes ».

Par leur qualité exégétique et les perceptions nouvelles qu'elles apportent quant aux modalités d'invention de ces « prophètes-poètes » (post-)exiliques, ainsi que par leur pertinence pour la réalisation de commentaires bibliques, ces études méritent pleinement notre attention. Elles introduisent dans

l'étude du prophétisme biblique une sorte de « changement paradigmatique », ¹ dont il faut analyser les tenants et les aboutissants. Ces études majeures nous incitent ainsi à reprendre cette distinction méthodologique fondamentale entre le phénomène global du prophétisme tel qu'il est décrit idéologiquement par les « écrivains » hébreux, d'une part, et l'énoncé oraculaire initial, compris en tant que phénomène historique concret, d'autre part, ... mais en sachant que ce dernier ne peut être reconstruit qu'à l'aide des sources qui nous sont actuellement accessibles. C'est précisément là que réside tout l'enjeu de l'étude historique du prophétisme biblique, sa difficulté et sa noblesse. Ce secteur d'étude de la Bible hébraïque illustre ainsi parfaitement l'apophtegme de Friedrich NIETZSCHE :

« *Der Geschmack am Alten Testament ist ein Prüfstein auf 'Gross und Klein'.* »

Pour cette raison et afin d'appliquer à ces théories ce même scepticisme méthodologique – tout en notant à quel point elles rejoignent la tendance générale à dater également les textes législatifs et historiques de la Bible hébraïque (Ancien Testament) à basse époque ² –, nous proposons de passer en revue ici certains de leurs [197] arguments critiques : nous ne le ferons pas ici à l'aide d'un autre système méthodologique (par ex. l'exégèse canonique ou intra-biblique), mais en les confrontant aux principales données sémitiques anciennes relatives au phénomène prophétique, dans leurs « formes simples » à savoir les documents à caractère « prophétique » de Mari. ³

Afin d'avancer avec prudence, nous ne traiterons pas ici de l'ensemble des questions soulevées par cette documentation extrabiblique – dont la pertinence pour l'étude du prophétisme hébraïque n'est cependant guère mise en doute, sauf à refuser toute perspective historique comparatiste pour l'étude de la Bible. L'enjeu méthodologique se situe ici au niveau de la « transposition » des données recueillies en domaine sémitique ancien vers l'approche exégétique actuelle, en d'autres termes, d'une re-définition du cercle herméneutique de la Bible hébraïque. ⁴

¹ Ainsi DEIST F.E., « The Prophets : are we heading for a Paradigm Switch ? » in : *Prophet und Prophetenbuch. – Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag*, FRITZ V. – POHLMANN F. – SCHMITT H.-C., eds., in coll. : « Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft », Vol. 185, (Berlin – New York, 1989), pp. 1-18.

² Ceci n'est pas nouveau : dans une lettre à W. GRAF VON BAUDISSIN, datée du 25 Avril 1859, Franz DELITZSCH qualifiait une étude de R. SMEND de : « nouvelle partie de glissade (*Rutschpartie*) sur la pente biaisée du post-exilique » – cf. notre article sur : « Edouard REUSS, Karl Heinrich GRAFF et le Pentateuque » in : *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 71/1991, pp. 443-457 (= pp. 450-451, n. 17).

³ Cf. DURAND J.-M., *Archives Épistolaires de Mari, I*, [AÉM, I/1 = ARMT, XXVI/1], (Paris, 1988), pp. 375-483, qui inclut le corpus des textes à caractère « prophétique » [= N° 191-223, ainsi que N° 224-240 : « Les rêves » – (cf. ci-après notre « Tableau de concordance »)], ainsi que la contribution du même auteur dans ce volume (= pp. 123-138).

⁴ Voir notre : *Bibliographie de Mari* [1933-1988], (Wiesbaden, 1990), x + 128 pp., et les « Suppléments » (annuels) dans la revue : *Akkadica*, 1992-1996 (à suivre). – L'objectif

Nous nous limiterons ici à deux apports significatifs de cette documentation d'époque paléo-babylonienne (en écriture cunéiforme), à savoir :

- I. La dénomination prophétique *NB'* [*AÉM I/1*, N° 216, l. 7] ;
- II. Un récit d'acte symbolique [*AÉM I/1*, N° 206, ll. 1-24].

198

*I. La dénomination prophétique NB' à Mari
et dans la Bible hébraïque* [*AÉM I/1*, N° 216, l. 7]

En guise d'introduction, il importe de revenir sur ce vocable hébreu bien connu de *nābī'*,⁵ attesté plus de 300 fois dans le corpus canonique et souvent compris comme terme technique, désignation classique du « prophète » biblique.

En ce qui concerne l'histoire récente de la recherche, on notera que ce vocable a été l'objet de deux mises en cause, d'ailleurs partiellement contradictoires, à savoir :

a) à propos de la documentation à caractère « prophétique » de Mari, on a souvent argué, dès la publication du premier document en 1948 [cf. « Tableau » *in fine*, N° 1], de l'absence de ce vocable – à côté des autres dénominations servant à désigner ces intermédiaires humains de la volonté divine, ces porteurs d'une « divination intuitive » – selon les termes de Jean BOTTÉRO :⁶ *āpilum* – « le répondant » *muḥḥūm* – « l'extatique » (etc.), et leurs correspondants féminins – pour dénier à ces textes extra-bibliques une véritable pertinence quant à la question du prophétisme biblique ;

b) plus récemment, et notamment par les thèses de A.G. AULD rappelées en introduction,⁷ on a voulu limiter, à l'intérieur de l'antique Israël, l'usage de ce terme : *nābī'* à l'époque post-exilique, en une sorte de rattachement éditorial et tardif aux livres bibliques que le Canon réunit sous le terme de « Prophètes » (*N^o bi'îm*).

du GRESA (Groupe de Recherches et d'Études Sémitiques Anciennes, Strasbourg) est de poser les bases documentaires indispensables à ce travail comparatif, à l'aide d'*Index documentaire(s)* sur les textes de Mari [Vol. I : = *ARMT, XVII/1* (Paris, 1975) ; Vol. II : (Wiesbaden, 1990) – cf., *supra*] et d'El-Amarna [Vol. I : (Wiesbaden, 1982) ; Vol. II : (Wiesbaden, 1995)], ainsi que les mises à jour régulières : cf. *Ugarit-Forschungen*, 27/1995, pp. 21-40 (spéct. pp. 39-40).

⁵ Cf. MÜLLER H.-P., Art. : *nābī'*, in : *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. V/1-2, (Stuttgart, 1984), col. 140-163.

⁶ Cf. LODS A., *apud* DOSSIN G. – LODS A., « Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique » in : *Studies in O[ld] T[estament] Prophecy... Th. H. Robinson*, (Edimbourg, 1950), pp. 103-110 ; – & BOTTÉRO J., « Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne » in : VERNANT J.-P. *e.a.* (éds.), *Divination et rationalité*, (Paris, 1974), pp. 70-197 : [Chap. C/II/ a : « La divination inspirée » = pp. 89-95].

⁷ Cf. par ex. AULD A.G., « Prophecy and the Prophets » in : *Creating the Old Testament. – The Emergence of the Hebrew Bible*, BIGGER St., éd., (Oxford, 1989), pp. 203-226.

La première objection a reçu sa réponse en 1988, lorsque notre collègue Jean-Marie DURAND publia le volume I des *Archives Épistolaires de Mari* :⁸ au N° 216 de ce recueil apparaît, dès l'introduction [199] circonstanciée de la lettre de Tebî-gêrî-šu au roi (ll. 5-8), une fort intéressante mention, sous la forme suivante :

(5) « Le jour où chez Ašmad (6) je suis arrivé,
« le lendemain, (7) j'ai rassemblé les prophètes des Hanéens.

– ^{lu}na-bi-i^{meš} ša ha-na^{meš} u-pa-ḫ[i-ir] –

« (9) J'ai fait prendre (8) les présages [*têrtum*]
« pour le salut de mon Seigneur, (9) en ces termes : ... »

Cette mention fort intéressante de *nabûm* des Hanéens – attendue depuis longtemps – fournit en effet l'équivalent étymologique, et non seulement sémantique [en tant que « cognate »], avec le terme technique hébreu de *nābî'* – « le prophète ».

En effet, pour ce terme de *nābî'*, qui est attesté plus de 300 fois dans la Bible hébraïque et qui dénomme même la partie centrale du corpus du *Ta-NaK* [ce terme mnémotechnique pour désigner la *Torâh* – la Loi, les *N^obi'im* – les Prophètes (= pluriel de *nābî'*), et les *K^otûbîm* – les Écrits], doit être reconsidéré dans le cadre des usages sémitiques anciens de la racine. Le texte de Mari, malgré son caractère momentanément unique, appelle plusieurs remarques et offre un intérêt fondamental pour notre question :

i) En premier lieu, il faut citer maintenant des formes antécédentes, extra-bibliques, du radical *N- B- '* :

– le terme de *na-ba-'um*, attesté par un vocabulaire bilingue d'Ébla (de la fin du III^{ème} millénaire av. n.è.), qui présente certes une équivalence de la racine sémitique *n-b-'* avec le terme sumérien de *pà* – « parler, réciter »⁹, mais n'offre, de par son « genre littéraire », aucun élément contextuel ;¹⁰

– l'expression, attestée à Émar (fin du II^{ème} millénaire av. n.è.) et en partie identique à celle du texte mariote, à savoir :

« la maison des ^{lu.meš}na-bi-'i » pour désigner le temple de la déesse *Išhara*, qui porte par ailleurs, à quatre reprises, le titre de : ^{mi.meš}mu_x-nab-bi-ia-ti.¹¹

⁸ cf. DURAND J.-M., in : *A.É.M.*, I/1 (1988), pp. 444-445 (N° 216), – et cp. *infra*, Tableau = N° 38.

⁹ TM.75.G.2000, Rev. VII/36 ; – Cf. DAHOOD M., « Ebla, Ugarit and the Bible » *apud* : PETTINATO G. *The Archives of EBLA. – An Empire Inscribed in Clay*, (New York, 1981), pp. 271-321 (= p. 278), qui cite également (p. 319, n. 12) le terme abstrait de *na-bi-'u-tum* – « prophétie » (?).

¹⁰ cf. DURAND J.-M., in : *A.É.M.*, I/1 (1988), pp. 377-378.

¹¹ Les références textuelles sont fournies par FLEMING D.E., « The Etymological Origins of the Hebrew *nābî'* : The One Who Invokes God », in : *The Catholic Biblical Quarterly*, 55/1993, pp. 217-224 (= p. 220).

[200] ii) En référence à ces données fragmentaires mais fort significatives en provenance d'Ébla et d'Émar, on note que ces attestations ne se laissent pas expliquer par simple référence à la racine akkadienne, fort courante, de *nabûm*, qui signifie : « nommer, appeler » mais dont « le participe passif n'offre point de parallèle d'emploi immédiat. »¹²

Notons que ces différentes formes anciennes et extra-bibliques attestent la « diphtongue » *bi-'i/ 'u*, trace de l'*aleph* que l'on retrouve en ouest-sémitique : hébr. *nābî'*, mais également, en arabe, *naba'a* au sens de : « sourdre, jaillir » (n.b. : la présence du *hamza*, et cf. *infra*), et qui renverrait à un verbe akkadien *nabâ'um*.¹³

iii) Quant à l'étymologie et à l'usage du substantif *nābî'*, il faut certes le rattacher au schème *qātîl*, mais sa valeur passive¹⁴ ne s'impose pas toujours, même dans le cas de substantifs dérivés d'un verbe transitif, dont certains conservent une valeur active, par ex. :

pāqîd – « surveillant »; *pārîs* – « voleur »; *pālîl* – « juge »; etc.¹⁵

Ceci implique que, dans l'usage hébraïque du terme *nābî'*, il y a sans doute plus qu'une simple forme passive, alors que la forme verbale de la racine atteste les deux modes : Niphal et Hitpaël.¹⁶ On est ainsi en droit de supposer un usage hybride, plus subtil, de ce terme de fonction connu en hébreu sous la forme nominale *nābî'* (qui est sans doute première par rapport au verbe) et qui ne peut se traduire systématiquement ou exclusivement ni comme une forme passive : « celui qui est appelé (par Dieu) » – ainsi W. F. ALBRIGHT¹⁴, ni comme une forme active : « celui qui invoque (Dieu) » – ainsi D. E. FLE[201]MING¹¹. Subsisterait alors une forme nominale incluant un double aspect (passif/actif) que l'on traduirait par : « celui qui est [mis en état / en mesure de] parler, d'annoncer » – ce qui correspond fort bien à la mission, de tout intermédiaire humain de la volonté divine. Cette compréhension du terme offre également l'avantage de dépasser la pure fonction de « pré-diction » trop souvent rattachée au prophétisme biblique, notamment dans les définitions rationalisantes encore en cours et fortement réductrices de nos dictionnaires (cf. Larousse et Littré).

¹² DURAND J.-M., in : *ÀÉM I/1*, (1988), p. 378 : « on n'a que la variante de la coutume sumérienne de 'l'appel du nom' [*mu-pād-da*], pour 'déterminer le destin', ... fixé avant la naissance, selon l'idéologie royale courante. »

¹³ SODEN W. VON, *Akkadisches Handwörterbuch*, Vol. II, (Wiesbaden, 1972), p. 697/ B.

¹⁴ C'est la thèse d'ALBRIGHT W.F., *Yahweh and the Gods of Canaan*, (Garden City, NY, 1968), pp. 181-182 ; déjà –Idem, *From the Stone Age to Christianity*, (Baltimore, 1940), pp. 231-232 – et avec bien d'autres auteurs.

¹⁵ Cf. JOÜON P., *A Grammar of Biblical Hebrew* – Translated & Revised by MURAOKA T., Vol. 1, in coll. : « Subsidia Biblica » Vol. 14/1, (Roma, 1991), p. 249 (= § 88).

¹⁶ Cf. déjà GUILLAUME A., *Prophétie et divination chez les Sémites*, – traduit de l'anglais par MARTY J. –, (Paris, 1950), pp. 139-141.

iv) Mais il y a plus, car dans le texte de Mari cette dénomination, ce terme de fonction, est associé au gentilice, au nom du clan des Hanéens par le relatif d'appartenance *ša*. Cet indice ethnique « est certainement considérable », – comme le souligne J.-M. DURAND – et « il s'agit d'une réalité 'amorrîte', donc 'occidentale' » ; cet auteur admet même la possibilité « que la rédaction des lettres de Mari en 'babylonien standard' ait, en plusieurs cas, masqué l'appellatif *nabûm* pour le remplacer par *bârûm*. »¹⁷

On comprend mieux, dès lors, l'importance de ce document mariote, même s'il s'agit encore d'un *unicum*. Car cette hypothèque peut maintenant être considérée comme levée, bien qu'il faille – à notre sens – éviter un enthousiasme prématuré et se laisser entraîner vers l'erreur inverse : contrairement à l'usage qui s'instaure actuellement et qui consiste à parler sans autre des « textes prophétiques de Mari », nous continuerons pour notre part à les désigner par l'expression : « documents à *caractère prophétique* » puisqu'il s'agit de textes dont le genre littéraire premier, celui d'une correspondance administrative, épistolaire donc, est d'une toute autre nature – et ceci concerne directement le thème de notre rencontre : en effet, nous assistons ici, à travers cette documentation qui s'enrichit progressivement, à une transmission « filtrée » des phénomènes prophétiques tels qu'ils sont attestés au royaume de Zimrî-Lîm, par l'oreille et le calame de hauts-fonctionnaires ou de dames de la cour, avec un réel souci d'exactitude sans doute, mais certainement pas avec une objectivité absolue De plus, ces témoignages administratifs écrits ne concernent sans doute que des attestations du phénomène prophétique qui s'est produit en l'absence du roi lui-même, ce qui nous prive certainement d'une documentation bien plus importante. [202] En d'autres termes, nous ne disposons ici que des « franges » du *corpus* « à caractère prophétique » de Mari.¹⁸

Mais à l'inverse, par cette appellation plus prudente et restrictive, nous espérons mieux porter l'attention sur la partie proprement « oraculaire » de ces documents épistolaires, cette césure significative du « double-discours direct » qui marque nettement la transmission d'un oracle divin par un intermédiaire humain, celui-ci faisant figure de « messenger de la divinité » – ainsi que Cl. WESTERMANN l'avait déjà bien montré, dès 1964.¹⁹ Ceci, en effet, constitue la valeur à la fois historique et thématique de cette documentation cunéiforme pour la compréhension des formes et des fonctions du prophétisme hébraïque ultérieur ; du même coup est levée la seconde

¹⁷ Ainsi DURAND J.-M., in : *AÉM I/1* (1988), p. 378.

¹⁸ cf. PARKER S.B., « Official Attitudes Toward Prophecy at Mari and in Israel », in : *Vetus Testamentum*, 43/1993, pp. 50-68.

¹⁹ WESTERMANN Cl., *Grundformen prophetischer Rede*, 2^e éd., (München, 1964), pp. 82-91 ; – et in : *Forschung am Alten Testament*, (München, 1964), pp. 171-188 ; – un bon résumé de cette thèse est présenté par RAMLOT L., Art. : « Prophétisme », in : *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Fasc. 45, (Paris, 1970), col. 811-1222 (« Mari » = col. 884-896).

hypothèque – celle représentée par la thèse de A.G. AULD – qui veut limiter l’usage de la racine : *N-B-* à une terminologie tardive, créée *ad hoc* et introduite dans le canon biblique par l’activité de rédacteurs post-exiliques !

Le nombre et la nature des *sources* épigraphiques de Mari actuellement à notre disposition étant ainsi mieux définis,²⁰ nous pouvons aborder avec plus de précision le thème de recherche qui nous intéresse aujourd’hui, à savoir celui de l’interrelation entre religion et politique dans ces textes « à caractère prophétique » de Mari, et – du moins sous forme de perspective – les données comparatives que l’on peut maintenant exploiter avec une plus grande certitude quant à l’étude du *corpus* prophétique de la Bible hébraïque.

II. – L’acte symbolique d’un prophète de Mari [AEM I/1, N° 206, ll. 1-24]

Le second point d’ancrage historique de cette documentation est constitué par une lettre attribuée à Yaqqim-Addu, gouverneur [203] de Saggarâtum, et adressée au roi Zimrî-Lîm. Elle atteste d’une pratique prophétique par ailleurs bien connue de l’Ancien Testament, celle que l’on désigne par « acte symbolique » (ou *Zeichenhandlung*), un type de communication publique non verbale, ou du moins que la parole prophétique ne vient justifier qu’après coup.²¹

Le récit d’« acte symbolique », dont on connaît une trentaine d’exemples dans la Bible hébraïque – ainsi que des parallèles dans le Nouveau Testament, avec le récit d’Agabus en *Actes* 21, et dans le monde grec – peut être compris comme un « signe en action », tel le joug en bois, puis en fer, imposé successivement au prophète et au souverain, selon *Jérémie*, chaps. 27-28,²² constitue en effet une catégorie littéraire et narrative bien délimitée.

²⁰ Cf. DURAND J.-M., *AEM*, I/1, (1988), pp. 375-483, – & cp. notre « Tableau » – *in fine*, N° 1-45.

²¹ FOHRER G., *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, 2^e éd. cpl., (Zürich, 1968), 126 pp. ; *Idem*, « Die Gattung der Berichte über die symbolischen Handlungen der Propheten », in : *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 64/1952, pp. 101-120 ; – réédité in : *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, 1949-1965, in coll. : « Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft » Vol. 99, (Berlin, 1967), pp. 92-112.

²² Cf. la monographie la plus récente : AMSLER S., *Les actes des prophètes*, in coll. : « Essais Bibliques » Vol. 9, (Genève, 1985), 94 pp. – [Éd. Labor & Fides] ; *Idem*, « Les prophètes et la communication par les actes », in : *Werden und Wirken des Alten Testaments. – Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag*, ALBERTZ R. – MÜLLER H.-P. – WOLFF H.W. – ZIMMERLI W., éds., (Göttingen – Neukirchen/Vluyn, 1980), pp. 194-201. – Cf. également : FRASER E.R., « Symbolic Acts of the Prophets », in : *Studies in Biblical Theology*, 4/1974, pp. 45-53 ; LANG B., « Prophetie, prophetische Zeichenhandlungen und Politik in Israel », in : *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 161/1981, pp. 275-280 ; OVERHOLT Th.W., « Seeing is Believing : The Social Setting

Or, il est intéressant de noter que la critique biblique dénie souvent tout caractère historique à ce type de récits prophétiques, arguant de leur caractère excessif et peu vraisemblable. On songe plutôt, depuis l'étude classique de G. FOHRER qui vient d'être citée, [204] à les considérer, soit comme des vestiges d'actes magiques archaïques, soit comme de pures fictions littéraires, élaborées ultérieurement. Dans les deux cas, cette interprétation réduit l'importance du phénomène prophétique, et l'on voit bien combien elle a pu conforter, pour sa part, la thèse de la « fin » des prophètes bibliques.

Nous nous proposons donc de considérer de plus près, dans cette perspective, le texte de Mari [AÉM I/I, N° 206, ll. 1-24 – cp. « Tableau » – *in fine*, N° 36] :

(1) a-na [be-lí- ia]	« À [mon Seigneur]
(2) qí-[bí- ma]	« d[is] (ceci) :
(3) um-ma [ia-qí-im- ^d IM]	- « ainsi (parle) Yaqqîm-Addu,
(4) ir- [ka-a-ma]	[ton] serviteur :
(5) l ^{lu} mu-uh- ^{hu} -u[m ša ^d da-gan]	'Un extatiqu[e du dieu Dagan]
(6) il-li-kam-ma ki-[a-am iq-bí]	'est venu et m'a [parlé (ainsi)] :
(7) um-ma šu-ú-ma w[u-di mi-nam]	- « En vérité (?), de ce qui [appartient]
(8) ša zi-[im-ri-li-im]	« à Zi[mrî-Lîm],
(9) a-ka-al 1 si[1a ₄ i-di-in-m]a	« que dévorerai-je ? Un ag[neau] [donne-]moi,
(10) lu-ku-ul 1 sila ₄ [ad-di-in]-šum-ma	« que je (le) dévore ! » – 'Un agneau je lui ai [don]né.
(11) ba-al-tú-us-sú-ma [i-n]a pa-an a-bu-lim	'Tout cru, [dev]ant la Grande- Porte,
(12) [i]-ku-ul- šu	'il l'a [d]évoré.
(13) ú lu-meš šu-gi	'Les Anciens
(14) i-na pa-an a-bu-ul-li-im	'devant la Grande Porte
(15) ša sa-ga-ra-tim ^{ki}	'de Saggarâtum
(16) u-pa-hi-ir-ma	'il a (j'ai ?) réuni et
(17) ki-a-am iq-bi um-ma šu-ú-ma	'il a dit :
(18) ú-ku-ul-tum iš-ša-ka-an	- « Il y aura du « Dévorement » !
(19) a-na <a>-la-né-e ru-gu-um- ma	« Exige des différentes <vi>lles
(20) a-sà-ak-ka-am li-te-er-ru	« qu'elles rendent les 'objets sacrés'.

of Prophetic Acts of Power », in : *Journal for the Study of the Old Testament*, 23/1982, pp. 3-31 ; BLANCHET R. – BONVIN B. – CLERC D., *Jérémie, un prophète en temps de crise*, in coll. : « Essais Bibliques », Vol. 9, (Genève, 1985), 180 pp. [Chap. 6 : « Des actes pour parler » = pp. 107-147] ; KRUGER P.A., « On Non-Verbal Communication in the Baal Epic », in : *Journal for Semitics*, 1/1989, pp. 54-69 ; KRUGER P.A., « Symbolic Acts Relating to Old Testament Treaties and Relationships », in : *Journal for Semitics*, 2/1990, pp. 156-170. – Pour le Nouveau Testament, Actes 21/10-11, cf. PATSCH H., « Miszelle : Die Prophetie des Agabus », in : *Theologische Zeitschrift*, 28/1972, pp. 228-232, et pour l'Antiquité grecque, cf. WENDLAND P., « Symbolische Handlungen als Ersatz oder Begleitung der Rede », in : *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 19/1916, pp. 233-245.

(21) lú ša ri-i-sa-am i-pu-šu	« Celui qui a commis un crime (?),
(22) i-na a-lim ^{ki} li-še-šú-ú	« on doit le faire sortir de la ville. »
(23) ù a-na ša-la-am be-lí-ka	« Pour le salut de ton Seigneur
zi-i[m-ri-li-im]	Zi[mri-Lîm],
(24) l túg tu-la-ab-ba-ša-an-ni	« tu me revêtiras d'un manteau. »

– Transcription J.M. DURAND –

Nous sommes ici en présence d'un exemple, classique en domaine sémitique, d'une « action symbolique » accomplie par l' « extatique » (*muḥḥûm*) du dieu Dagan « devant la Grande Porte de Saggarâtum » en présence des « Anciens » de la ville (II. 13-16).

En effet, il ne s'agit pas simplement ici, comme l'estime l'éditeur du document, d'« un extatique [qui] se fait donner de quoi manger [205] et se vêtir en échange de conseils pour le salut du roi. »²³ Quoique cet aspect d'un soutien matériel accordé par le roi au prophète ne soit pas à écarter entièrement,²⁴ le sens et l'enjeu de l'oracle prophétique se situent ailleurs, semblent être de toute autre nature et de la plus haute importance pour l'avenir du royaume.

Plusieurs aspects de ce récit prophétique, étonnant à plus d'un titre, méritent commentaire; nous en voyons au moins cinq :

i) De par leur genre littéraire, ces documents « à caractère prophétique » – incluant la teneur (résumée ?) d'un oracle – revêtent une valeur historique indéniable, puisqu'ils sont enchâssés dans des lettres de type administratif régulier, telles que les gouverneurs locaux les adressaient régulièrement au souverain, Zimri-Lîm de Mari. Il n'y a donc pas lieu, à Mari du moins, de douter de l'authenticité, voire de l'exactitude historique du phénomène décrit, quelle que soit son étrangeté par rapport à nos mentalités occidentales ! Celle-ci est fort bien décrite par l'éditeur du texte :

« le *muḥḥûm* mange l'agneau cru devant la Grand'Porte de la ville. Même si d'horribles détails nous sont épargnés, il faut supposer à partir de l'akkadien *baṭussu* – « tout vivant » (1. 11) que le *muḥḥûm* mange l'agneau comme le fe-

²³ Ainsi DURAND J.-M., in : *AÉM I/1*, (1988), p. 434, – mais l'éditeur évoque également (p. 388, n. 60) : « l'acte du *muḥḥûm* comme le symbole de ce qui risque d'arriver si l'on ne croit pas à sa prophétie ».

²⁴ Ceci est attesté par les billets de compte administratifs, qui mentionnent les dépenses occasionnées par les missions données à des prophètes (cf., à titre d'exemple, *AÉM I/1*, (1988), pp. 380-381), que l'on peut ainsi considérer comme des témoignages « indirects » quant au *corpus* prophétique de Mari (notre « Tableau » devrait être complété en ce sens) : – cp. MALAMAT A., « Two Parallels between New Mari Prophecies and Biblical Prophecy » [en Hébreu], in : *Studies in the Archaeology and History of Ancient Israel in Honour of Moshe Dothan*, HELTZER M. – SEGAL A. – KAUFMAN D., eds., (Haïfa, 1993), pp. 107-110 : [§ 2 – « Material Remuneration for Prophetic Services » = pp. 108-110, & « Abstract » = pp. 20*-21*].

rait une bête sauvage, en le dépeçant avec ses mains et le déchirant de ses dents, spectacle qui devait fort impressionner les spectateurs et qui est révélateur des mœurs sauvages de ces individus. »²⁵

Quoi qu'il en soit, on notera que le rapport du gouverneur Yaqqîm-Addu – dont le nom est ici restitué – consigne aussi bien les circonstances exactes du phénomène (ll. 5-6 ; 10^b-17 ; 25-34) que 206 la teneur du double discours (ll. 7-10^a & 18-24) proféré par l'extatique en sa présence et, notons-le, avec une totale cohérence verbale.²⁶

ii) L'enjeu du discours prophétique, tant au niveau de l'exigence (ll. 7-10a) qu'à celui de l'acte proprement dit (ll. 10b-18), est bien celui d'une nourriture, qui plus est de provenance royale. Cette exigence, cet acte de « manger » (*akâlum*) semble en effet impliquer une double connotation de dépendance du pouvoir (ll. 7-9) et – ce qui est plus étonnant – de droit de regard sur l'institution (cf. ll. 19-24).

En rapprochant les ll. 7-9 de ce document de l'oracle consigné en *Amos* 7/10-17, dont le caractère de « memorandum » a été relevé,²⁷ et notamment de l'accusation adressée par le grand-prêtre du sanctuaire de Béthel au prophète *Amos* (7/12-13) :

Amasîyâh dit à Amos : « Va-t-en, voyant; sauve-toi au pays de Juda : là-bas, tu peux gagner ton pain et prophétiser ! Mais à Béthel ne recommence pas à prophétiser, car c'est ici le sanctuaire du roi, le temple royal » (Trad. *T.O.B.*),

il ne serait pas exclu de voir dans l'acte lui-même du prophète mariote une sorte de réponse-défense face à une accusation implicite (ou antérieure ?), celle de vouloir vivre aux dépens du pouvoir royal ?

iii) En perspective anthropologique, ce qui semble bien établi en domaine sémitique, c'est que le fait de « dévorer la viande d'agneau tout vi-

²⁵ Ainsi DURAND J.-M., in : *ÂEM* I/1, (1988), p. 388.

²⁶ Cp. BIROT M., *Lettres de Yaqqîm-Addu, gouverneur de Sagarâtum*, in coll. : A.R.M.T., Vol. XIV, (Paris, 1974), 263 pp. – notamment le texte *ARM*, XIV/8 (= pp. 30-31) qui concerne également une affaire religieuse, celle de la restitution exigée de « statues divines » – cf. notre étude : « Dieux captifs et voyageurs malgré eux : l'empreinte d'une thématique sémitique dans l'Ancien Testament », in : *Voyages et voyageurs au Proche-Orient Ancien* – [Actes du Colloque de Cartigny, 1988], in coll. : « Les Cahiers du Centre d'Étude du Proche-Orient Ancien » [de l'Université de Genève, Vol. 6, (Leuven, 1995), pp. 99-110 (spéct. pp. 103-106, & 109) [dans ce volume, pp. 169-181].

²⁷ Cf. WOLFF H.W., *Dodekapropheten : Amos*, in coll. : « Biblischer Kommentar » Vol. XIV/9, (Neukirchen, 1969), pp. 352-365 (spéct. p. 354), ainsi que SAUER G., « Amos 7, 10-17 und mesopotamischer Briefstil » in : *Proceedings of the Fifth International Hamito-Semitic Congress* – 1987, MUKAROSKY H.G., éd., Vol. 2 : *Cushitic, Egyptian, Omotic, Semitic*, in coll. : « Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien », Nr. 57 = in coll. : « Beiträge zur Afrikanistik » Vol. 41, (Wien, 1991), pp. 303-313 – qui rattache ce texte biblique au même genre littéraire que le document mariote.

vant/cru » c-à-d. avec son sang, contrevient à un interdit alimentaire fondamental, tel que l'exprime déjà la loi noachique, en *Genèse 9/4 (P)* :

[207] « Vous ne mangerez pas la chair avec sa vie, c-à-d. son sang ! »

et dont on retrouve l'écho sacerdotal chez le prophète *Ézéchiél* (4/14), durant l'Exil en Babylonie :

« ..., je n'ai jamais mangé de bête crevée ou déchiquetée et il n'est jamais entré dans ma bouche de viande immonde. »²⁸

L'extatique du dieu Dagan, en défiant ainsi le pouvoir royal, par gouverneur interposé (mais cf. 1. 8 !), et en transgressant l'interdit séculaire, manifeste la véritable fin(alité) du message divin, qui est ici celle d'un oracle de jugement souverain et inéluctable dont l'autorité dernière, le référent, est autre et ailleurs que le souverain historique !

iv) Or ce jugement s'exprime, par équivalence symbolique, quasi magique, par l'acte de « manger / dévorer » [akk. *'akâlum* ; hébr. *'âkal*] dont le champ sémantique s'avère des plus étendus, déjà par la variété de ses agents potentiels : l'homme, notamment l'ennemi, les animaux sauvages (lions ; sauterelles ; etc.), mais également les armes (épée), le feu, la maladie (cp. *ukulti ilim* – « la peste ») – tous sont susceptibles de « dévorer » !

Le substantif forgé : *ukultum* – « dévorement » (1. 18), symbolisé ici par l'acte public du messenger divin, exprime sans doute toutes les potentialités des divers dangers auxquels les villes du royaume risquent d'être ainsi exposées, faute d'avoir répondu aux exigences rituelles et éthiques du dieu : restituer les « biens sacrés » (*asakkum* – ll. 19-20) et bannir la violence (ll. 21-22).²⁹

v) Par ailleurs,³⁰ on a voulu interpréter ce texte à partir du caractère « sauvage » de l'extatique et y voir un rite de *sparagmos* / *omophagia*, tels que nous les connaissons par les pratiques dyonisiaques et bachiques, elles-mêmes héritées des thyases ouest-sémitiques anciens, dont on retrouverait un écho à Ugarit. L'hypothèse se fonde également sur une description de ce rituel par une tribu arabe dans la péninsule du Sinaï, transmise

²⁸ Cp. également *Ex. 22/30* ; *Lév. 17/11-15* (où le « sang » est assimilé à la « vie »).

²⁹ Ainsi DURAND J.-M., in : *AÉM I/1*, (1988), pp. 434-435 (n. d), qui traduit : *ri-i-sa-am* – « action violente » ; ANBAR M., « Mari and the Origin of Prophecy », in : *Raphael Kutscher Memorial Volume*, RAINEY A.F., éd., (Tel Aviv, 1993), pp. 1-5, ne traduit pas le terme (p. 2).

³⁰ ASTOUR M.C., « Sparagmos, Omophagia, and Ecstatic Prophecy at Mari » in : *Ugarit-Forschungen*, 24/1992, pp. 1-2 ; – cf., du même auteur : « Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses rapports avec l'origine des cultes bachiques grecs » in : *Revue de l'Histoire des Religions*, 164/1963-B, pp. 1-15 [= *KTU 1.96*, ll. 1-5a], et : « Remarks on *KTU 1.96* » in : *Studi Epigrafici e Linguistici*, 5/1988, [= *Cananea Selecta. – Festschrift für Oswald Loretz*], pp. 13-24.

par le Pseudo-Nilus, et rapproche celui-ci du sacrifice appelé *naqi'a* – « déchirer, fendre » par les Arabes pré-islamiques. En effet, selon M.C. AS-TOUR, la traduction par : « tout cru » ne serait pas adéquate ici; il faudrait songer à un dévorement de l'animal *sans* que celui-ci ne soit tué au préalable, et il faudrait traduire, aux ll. 11-12 : « il le dévora encore vivant. »³¹

Cette interprétation nous semble cependant forcée, car elle ne tient pas compte du fait que le double discours proféré par l'extatique manifeste une réelle cohérence verbale,³² et répond de ce fait à une véritable stratégie de communication, enracinée à la fois dans des codes culturels connus de tous ses contemporains (l'interdit !) et dépassant ceux-ci par une exigence à la fois religieuse et éthique (ll. 19-22) ; en somme, une redoutable efficacité de la part d'un extatique en transes !

Entre métaphore et théâtre du rue,³³ entre pureté et danger,³⁴ il s'agit bien d'un acte performatif qui engage l'avenir de tout un groupe humain, ici sans doute le royaume de Mari. Sous le comportement apparemment incohérent – du moins à nos yeux ! – de l'extatique perce la cohérence de l'acte prophétique, lui-même fondé sur une stratégie de la communication capable d'intégrer tout un ensemble de données culturelles fondamentales. C'est la co-occurrence et la mise en perspective radicalement nouvelle de ces données culturelles qui constituent le dynamisme (*pathos*) du message prophétique ; celui-ci met ainsi en cause, perturbe et ré-orienté l'ordre politique et religieux – vers sa véritable finalité !

La trame de l'oracle est ainsi constituée par le verbe : *'akâlum* « manger, dévorer » utilisé à trois reprises (= ll. 9, 10 et 12) pour désigner une exigence et un acte concret du prophète, celui de « dévorer un agneau » immédiatement suivi d'un énoncé oraculaire dont le mot-clé est celui d'*ukultum*, que l'on pourrait en effet traduire par « dévorement » en une sorte de « *Wortspiel* » [ou plus exactement de « *Worternst* », de jeu-de-mots sérieux, comme Martin BUBER l'a bien vu en ce qui concerne les oracles prophétiques].

³¹ Cf. déjà DURAND J.-M., in : *ÂEM I/I*, (1988), p. 388, qui traduit par : « tout vivant » (cf. – *supra* –, n. 25, où le texte est cité).

³² Cf. – *supra* –, pp. 205-207 (n. 29).

³³ Cf. LANG B., « Prophetie, prophetische Zeichenhandlungen und Politik in Israel » in : *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 161/1981, pp. 275-280 ; – *idem*, « Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy » in : *Ezekiel and his Book. – Textual and Literary Criticism and their Interrelation*, LUST J., éd., in coll. : « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », Vol. 74, (Leuven, 1986), pp. 297-316 (2 Figs.).

³⁴ Cf. DOUGLAS M(ary), *Purity and Danger. – An analysis of the concepts of pollution and taboo*, (London – New York, 1966), 188 pp. ; TURNER V., *Dramas, Fields, and Metaphors. – Symbolic Action in Human Society*, (Ithaca – London, 1974), 309 pp.

En effet, le terme *ukultum* ne désigne pas seulement la peste,³⁵ mais sans doute toute forme de danger pouvant atteindre et anéantir – *i.e.* « dévorer » – le pays et sa population : il en est ainsi de l'épée qui dévore, en temps de guerre, des calamités naturelles constituées par l'incendie des cannaies et des habitations (cf. « le feu dévorant »), et/ou par l'invasion des sauterelles, qui dévorent littéralement tout le pays (cf. *Joël*, chap. 1-2). Le danger est ici d'autant plus grand qu'il est indéterminé; seule son échéance est certaine et proche, telle que « l'extatique du dieu Dagan » l'annonce, la *pré-dit* ici, au sens strict du terme, ce qui semble rarement attesté à Mari [peut-être même est-ce un cas unique ?].

On note par ailleurs que l'envoyé du dieu « agit pour parler » c-à-d. « dévore » pour annoncer que le pays va être « dévoré ». On a déjà noté, pour ce qui concerne les prophètes de l'A.T. (par ex. chez *Jérémie*), que ces actes symboliques sont un langage pour des temps de crise, lorsqu'il s'agit – en situation d'urgence et pour un individu isolé – de transmettre un message inattendu et, le plus souvent, non-souhaité. Il faudrait comparer ainsi les divers actes symboliques qu'exécute le prophète *Jérémie* lors de l'imminence de l'exil en Babylonie (fin du VI^e/début du V^e siècles av. n.è.), dont les plus connus sont : l'épisode de la ceinture cachée (*Jér.* 13/1-11), celui du vase brisé (*19/1-20/6*), de l'achat du champ d'Anatôth (*32/6-15*), et celui du joug confectionné et porté par le prophète.³⁶

[210] Dans cet acte de communication prophétique, c'est le corps – et pas seulement la bouche – du messager qui est tout entier engagé, alors qu'il interpelle les destinataires de l'oracle à la fois par l'œil et par l'oreille. Une forme de prophétisme sans doute assez primitive mais dont l'élaboration littéraire – quoiqu'embryonnaire encore à ce stade – ne manque nullement d'intérêt : en effet, il est fort possible que l'annonce initiale (= ll. 7-9)...

« (7) En vérité, que (9) dévorerais-je
(8) qui appartienne à [= au roi] Zimrî- Lîm ? »

soit déjà une réponse implicite à une accusation – ou pour le moins un soupçon – portée à l'encontre du prophète : celui de vouloir manger, dévorer, des biens royaux. Rappelons ici l'invective du grand-prêtre de Béthel, à l'encontre du prophète *Amos* (7/12) :

« Va-t'en, voyant ; sauve-toi au pays de Juda : là-bas, tu peux prophétiser et gagner ton pain ! Mais à Béthel, ne recommence pas à prophétiser, car c'est ici le sanctuaire du roi, le temple royal ! ».

³⁵ Ainsi DURAND J.-M., in : *ÂEM I/1*, (1988), pp. 434-435 (n. c), qui rappelle que : « *ukultum* désigne la peste dans l'expression : *ukulti ilim* ».

³⁶ Cf. notamment SCHAT A., « Combining Prophetic Oracles in Mari Letters and Jeremiah 36 » in : *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 23/1995, pp. 75-93 ; or nous savons que, pour ce chapitre de *Jér.* 36, nous avons d'autres indices épigraphiques pour confirmer son caractère historique.

Mais alors que le prophète judéen prend la peine de répondre à l'accusation point par point, jusqu'à justifier son statut social d'éleveur de bétail et de propriétaire terrien (« pinceur de sycomores »), ainsi que sa non-appartenance à une quelconque guilde de prophètes (7/14 : « je ne suis ni prophète, ni fils de prophète ... »), tout se passe comme si notre extatique mariote, devançant en quelque sorte l'accusation, l'intègre avec malice dans son plan d'attaque et – citant même implicitement ses adversaires – axe tout son discours sur ce *Leitmotiv* du « Dévorement ».

La structure du développement oraculaire serait alors plus subtile que ce que l'on pouvait penser à première écoute – ou à première lecture ! Sa séquence serait la suivante :

A) une *Accusation* (implicite – silencieuse) <appelle une> // A')
Réponse <sous forme de> (confirmation – question ouverte),
 B) <alors qu'à une> *Exigence* (énoncée), <correspond un> // B')
Acte symbolique (exécuté en public), <lequel à son tour introduit>
 C) <introduit> l'*Annonce* « prophétique » du 'Dévorement' !

Notons également que le messenger divin, dans les deux cas, suscite – ou utilise – un rassemblement de témoins, et comme le dit explicitement la fin du texte de Mari (AÉM, I/1, 206 = ARM-Pr. 36, ll. 32-34) :

[211] (32) *ù te-er-ta-šu i-na sí-mi-iš-tim*
 (33) *u-ul iq-bé-e-em i-na pu-ḫu-ur* lú šu-gi
 (34) *te-er-ta-šu id-di-in*

(32) « Or, son oracle, ce n'est pas dans le secret
 (33) « qu'il me l'a dit; c'est lors du conseil des Anciens
 (34) « qu'il a délivré son oracle ».

À la Grande Porte de la ville de Saggarâtum, dans le conseil des Anciens, – tout comme sur l'esplanade du temple royal de Béthel, sans doute lors d'un pèlerinage annuel (?) –, *tous* les destinataires potentiels sont avertis de l'oracle prophétique, qu'ils le souhaitent ou non : ainsi le pouvoir royal (*a*), même s'il est absent, par l'intermédiaire de son représentant local (*b*), et au vu et au su de toute la population (*c*). Pouvait-on, en ces temps reculés, souhaiter et réaliser meilleure opération de « communication »³⁷ ?

Enfin, en ce qui concerne la forme littéraire, nous notons ici en termes d'analyse contrastive avec le corpus hébraïque – une différence marquante : alors que les compte-rendus hébraïques des actes prophétiques incluent généralement, en un premier temps, l'ordre d'exécuter l'acte (ainsi en *És.*

³⁷ Ceci a bien été mis en évidence par AMSLER S., « Les prophètes et la communication par les actes », in : *Werden und Wirken des Alten Testaments. – Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag*, (Göttingen – Neukirchen-Vluyn, 1980), pp. 194-201, et dans sa monographie (1985 : citée, *supra*, n. 22).

8/1 ; *Jér.* 13/1 ; 16/1 ; 19/1 ; etc.) ; il n'en est rien à Mari, où nous ne connaissons à nouveau et pour l'instant, si notre analyse s'avère exacte, *qu'un seul* document pertinent. Ainsi, pour une approche de phénoménologie religieuse, nous pouvons noter qu'à l'ordre ternaire de la Bible hébraïque :

<ordre d'exécuter / description de l'acte / signification de l'acte>,

ne correspond à Mari que le diptyque constitué par les deux dernières étapes. Devons-nous en inférer, outre les parallèles déjà relevés, une différence substantielle de nature entre les deux phénomènes – notamment pour insister sur le caractère plus absolu, transcendant, de la typologie biblique ? En contexte yahwiste – puisque c'est de YHWH que le prophète Amos se réclame –, on ne peut certes écarter cette hypothèse d'une référence à un Être divin unique, cet « ablatif 212 absolu » qui marque le mouvement prophétique de la Bible et sa vision cohérente et orientée de l'histoire humaine.³⁸

Conclusion

On notera ici à quel point l'accumulation de formulations et de données parallèles entre les textes de Mari et la Bible hébraïque permet d'envisager – du moins comme hypothèse de travail, et dans de bien meilleures conditions qu'il y a une décennie – le caractère « occidental » donc amorrite,³⁹ de toute cette documentation tant au plan philologique que thématique.⁴⁰ Les deux extrémités de la chaîne seraient ainsi constituées – du moins dans l'état actuel de nos connaissances – par les rares témoignages d'Ébla, de Mari et d'Émar, d'un côté, par le vaste *corpus* prophétique de la Bible hébraïque, de l'autre. Si le déséquilibre quantitatif reste évident entre ce dernier *corpus* et les documents antérieurs, on ne peut cependant plus parler d'*hapax* à leur sujet et il importe, à propos de chaque nouveau texte, de reprendre le travail comparatif.⁴¹ Quant à la question des *origines* du phé-

³⁸ Cette définition du prophétisme cévenol a été donnée par VIDAL D., *L'ablatif absolu. – Théorie du Prophétisme*, (Paris, 1977), 203 pp.

³⁹ Ainsi DURAND J.-M., *loc. cit.*, – et ANBAR M., « Mari and the Origin of Prophecy » in : *Raphael Kutscher Memorial Volume*, RAINEY A.F., éd., (Tel Aviv, 1993), pp. 1-5, qui insiste également sur cet aspect à propos du même texte de Mari (pp. 1-2).

⁴⁰ Cf., récemment, LEMAIRE A., « Les textes prophétiques de Mari dans leurs relations avec l'Ouest » in : (Collectif), *Mari, Ebla et les Hourrites : dix ans de travaux* – [= Actes du Colloque International (Paris, Mai 1993) – 1^{ère} Partie], DURAND J.-M., éd., in : *Amurru* 1, (Paris, 1996), pp. 427-438 ; et, du même auteur, in : *M.A.R.I.*, 4/1985, pp. 549-558.

⁴¹ Sur l'aspect méthodologique, cf. notre étude : « Des textes sémitiques anciens à la Bible hébraïque : un comparatisme légitime ? » in : *Le comparatisme en histoire des religions : pour un état de la question*, Colloque du Centre d'Histoire des Religions de l'Université II de Strasbourg, [dans ce volume, pp. 93-121], à propos du document *M.A.R.I.*, 7/1993, pp. 43-45 (= A. 1968) – [cp. *infra*, Tableau = N° 45].

nomène prophétique, elle peut être reprise à frais nouveaux, également à partir des textes sémitiques en écriture alphabétique et chronologiquement intermédiaires,⁴² et il ne serait ainsi guère justifié d'occulter définitivement une telle direction de recherche ...⁴³ C'est à l'aune de cette documentation [213] que la récente théorie de la « *fin* » des prophètes bibliques doit être évaluée. Pour notre part, il nous importait de montrer ici que l'une des manifestations significatives des prophètes de la Bible – celle de l'action symbolique, souvent considérée comme étrange – trouve à Mari une assise historique illustrant, du même coup, l'une des *finalités* de la prédication prophétique chez les anciens Sémites.

⁴² Cf. la contribution de LEMAIRE A. in : *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité*, J.-G. HEINTZ, éd., in coll. : « Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques », Vol. 15, (Paris, de Boccard, 1997) pp. 171-193.

⁴³ cf. DURAND J.-M., in : *AEM I/1*, (1988), pp. 407-408, en référence à notre étude critique de : « Prophetie in Mari und Israel » in : *Biblica*, 52/1971, pp. 543-555 ; et récemment ANBAR M. (cf. n. 39 – p. 2) a repris ce point en se référant à SEELIGMANN I. L., paru in : *Eretz-Israel*, 3/1954, pp. 125-132.

Tableau

LISTE DES TEXTES « PROPHÉTIQUES » DE MARI

– TABLEAU DE CONCORDANCES : ARM-Pr. // ARM(T) // [N° Inv.] // AÉM I/1

ARM-Pr	N° ARM(T) [+ e.a.]	[N° Inv. (*)]	N° AÉM I/1 – (**)
n.b. : (*) N° Inv. = N° en A.xxxx (ou) M.yyyy; (**) AÉM I/1-3 = ARM(T) XXVI/ (1-3).			
1	R.A., 42/1948, pp. 128-132	[A.15]	233 [= Rêves]
2	[+ 26] <= anct. Lods-Dossin>	[A.1121+A.2371]	R.A., 78/1984, p. 8
3	II/90	[A.4865]	220
4	III/40	[A.2030]	221
5	III/78	[A.4934]	221-bis
6	VI/45	[A.368]	201
7	X/4	[A.996]	207
8	X/6	[A.321]	212
9	X/7	[A.100]	213
10	X/8	[A.671]	214
11	X/9	[A.2233]	208
12	X/10	[A.2437]	236 [= Rêves]
13	X/50	[A.994]	237 [= Rêves]
14	X/51	[A.122]	238 [= Rêves]
15	X/53	[A.3420]	195
16	X/80	[A.1047]	197
17	X/81	[A.2264]	204
18	X/94	[A.2858]	239 [= Rêves]
19	X/100	[A.907]	232 [= Rêves]
20	X/117	[A.3424]	240 [= Rêves]
21	XIII/23	[A.4996]	209
22	XIII/112	[M.13841]	234 [= Rêves]
23	XIII/113	[M.13842]	235 [= Rêves]
24	XIII/114	[M.13843]	210
25	(= Div., pp. 79-80)	[A.455]	215
<26>	[-- Voir N° 2 --]	<[A.2731]>	
27	(= Div., pp. 85-86)	[A.4260]	194 [= Éch. Lettres]
28	R.A., 69/1975, pp. 29-30	[A.222]	229 [= Rêves]

= Textes supplémentaires du *corpus ARM-Pr.* selon **AÉM I/1** :

29		[A.3719]	196
30		[A.3912]	198 [= Pr. ?]
31		[A.925+A.2050]	199
32		[M.6188]	200
33		[M.11046]	202
34		[A.963]	203
35	= XXV/816 (!)	[M.7306]	205 [= Pr. ?]
36		[A.3893]	206
37		[A.3178]	211
38		[A.2209]	216
39		[A.8071]	217
40		[M.14836]	218
41		[M.13496+M.15229]	219
42	= X/106 (+!)	[A.3724]	222 [= Pr. ?]
43		[M.9601/Fragm.]	223
44		[A.428]	A.É.M., I/2, N° 371
45		[A.1968]	M.A.R.I., 7/1993, pp. 41-61

= extrait de : Bibliographie de Mari – Archéologie & Textes [1933-1988], (Wiesbaden 1990), pp. 123-128 (= p. 126 : édition ici mise à jour) :

6.

Des textes sémitiques anciens à la Bible hébraïque : un comparatisme légitime ?

« *Wer den Dichter will verstehen,
Muss in Dichters Lande gehen ;
Er im Orient sich freue
Dass das Alte sei das Neue. »*

J.W. GOETHE,
Der West-Östliche Divan (1814-1816).

De même que « c'est par l'intermédiaire de la méthodologie que la philosophie de l'histoire, condamnée par le positivisme dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, a reconquis le droit à l'existence », ¹ c'est par une stricte élaboration de sa méthodologie que l'histoire comparée des religions, rejetée par le structuralisme dans la seconde moitié du XX^e siècle, pourra regagner toute sa légitimité.

Si ce constat se révèle exact, c'est par cet aspect plutôt rébarbatif, mais indispensable, que nous aborderons ce thème – tout en remerciant les organisateurs d'avoir eu le courage de (re)mettre *l'approche comparatiste* des religions à l'ordre du jour.

Afin d'égayer quelque peu ce cheminement méthodologique, je n'irai pas jusqu'à érotiser le parcours, ainsi que l'a fait GOETHE dans *Der West-Östliche Divan* (1816), autour de la fascinante personne de Zuleïka et de son célèbre poème. ² Je me contenterai de vous proposer un parcours méthodologique en trois parties : nous considérerons en premier lieu, par un bref aperçu de *l'histoire de la recherche*, quelles ont été – du point de vue de l'histoire comparée – les percées et les limites de la méthode historico-critique dans l'exégèse de la Bible hébraïque ; puis nous aborderons, à titre d'illustrations, deux cas types de l'histoire de la recherche, à savoir : l'analyse d'une formule *deutéronomiste*, en partant de deux interprétations en partie opposées, celle de G. VON RAD et celle de R. DE VAUX, que nous confronterons à deux textes médio-babyloniens d'El-Amarna (XIV^e s.

¹ R. ARON, *La philosophie de l'histoire*, Paris 1969 (rééd.), p. 9.

² J.W. GOETHE, *Der West-Östliche Divan*, dans : *Werke : Gedichte und Epen II* (Hamburger-Ausgabe, 15^e éd.), vol. II, Munich, 1994, p. 7-125, et « *Noten und Abhandlungen* », p. 126-270 (p. 126).

av. notre ère) ; l'étude d'un document sémitique ancien, à savoir une lettre à caractère « prophétique » de Mari (XVIII^e s. av. notre ère) en babylonien ancien, que nous analyserons avant de la confronter à une théorie d'histoire comparée des religions demeurée célèbre, celle de GEO WIDENGREN relative à la fête d'intronisation royale en Israël antique.

Introduction :

La recherche documentaire et sa méthodologie (brèves remarques)

Avant d'aborder ces trois points, j'aimerais présenter une remarque quant au caractère indispensable (ici comme ailleurs) d'une *recherche documentaire* extensive et cohérente. Cette base documentaire indispensable, qui devrait comprendre l'éventail des instruments de travail préalable à l'étude du corpus textuel (le catalogue des textes, leur concordanciation et leur indexation pour ce corpus textuel = CT), puis, pour ce qui concerne le corpus documentaire, l'ensemble des données (de nature archéo-, muséo-, et bibliographique relatives à ce corpus = CD), est à mes yeux une condition *sine qua non* d'une saine méthode comparative : celle-ci étant fondée sur une interaction permanente et cohérente entre ces deux données documentaires, le corpus textuel et le corpus documentaire [CT > <CD] .

En effet, cette méthode de recherche documentaire ne représente pas seulement l'établissement et la mise en ordre d'un corpus, elle offre également à l'intérieur de ce corpus – ou par le jeu d'influences réciproques, entre divers corpus – un réseau organisé des comparaisons possibles. Chaque corpus textuel compris en tant que concept opératoire, et non simplement éditorial, peut – ou devrait – ainsi donner lieu à l'établissement d'un index documentaire où les divers niveaux d'analyse précités peuvent interférer, tant il est vrai que « le tout représente plus que la somme de ses parties ». Les deuxième et troisième sections de cet exposé s'inscrivent dans cette démarche, et reprendront les résultats d'une recherche collective menée, depuis 1969, par le Groupe de recherches et d'études sémitiques anciennes (GRESA, Strasbourg – voir l'Appendice 1, p. 119 [*orig.* : 155]).

129 *La méthode historico-critique, ses percées et ses limites*

Malgré les progrès considérables réalisés par la méthode historico-critique –notamment dans les domaines de la critique textuelle, de la philologie sémitique, de l'étude littéraire et de l'analyse des traditions par la *Formgeschichte* –, il faut bien noter à quel point la démarche méthodologique reste incertaine à ce jour, notamment quant à l'articulation réciproque de ces divers secteurs de la recherche entre eux. On serait ainsi fondé à reprendre le jugement, déjà énoncé il y a trente ans par un historien de

l'exégèse, à savoir : « L'interprétation contemporaine de la Bible a atteint un point de crise! »³

En effet, bien que l'exigence fondamentale d'une étude historique et littéraire de la Bible hébraïque ne soit plus contestée par personne, on ne peut que s'étonner de l'extrême diversité des modes d'approche et d'analyse tels qu'ils sont aujourd'hui pratiqués, souvent loin de toute base documentaire commune, donc de tout consensus et le plus souvent de manière exclusive. Un conflit radical des interprétations s'instaure donc, qu'on ne peut plus guère ignorer : il suffit, pour s'en convaincre, de feuilleter les pages de nos revues spécialisées, de consulter les actes d'un congrès ou d'un colloque en sciences bibliques, ou bien un volume de « Mélanges » (*Festschriften*), tels qu'ils sont régulièrement dédiés aux maîtres de nos disciplines !

Sans pouvoir reprendre ici un historique de la recherche,⁴ mais dans la perspective d'un moratoire méthodologique que l'on songerait parfois à appeler de tous ses vœux, il importe ici de s'interroger sur les raisons profondes de cette situation de « crise », en vue de se doter des moyens actuellement disponibles pour y remédier – dans toute la mesure du possible ...

Sur la base d'une présentation ici nécessairement par trop sommaire, mais en référence aux analyses les plus récentes, il apparaît que deux courants méthodologiques ont marqué l'étude historique de l'Ancien Testament durant ces dernières décennies ... et rien n'indique que cette double orientation, divergente à bien des égards, soit en train de se résorber.

Le premier courant, marqué surtout par les noms de A. ALT, M. NOTH, O. EISSFELDT et G. VON RAD – pour ne citer ici que les 130 initiateurs de ce courant de pensée appartenant aux générations antérieures – et qui domine encore largement en Europe, consiste essentiellement en une critique littéraire *interne* de l'Ancien Testament, depuis la théorie des sources du Pentateuque – progressivement critiquée et corrigée, jusqu'à devenir celle de l'Hexateuque, voire de l'Octoteuque –, puis de l'histoire des formes et des traditions, selon leur insertion dans la réalité géographique et sociologique de l'ancien Israël.

Une telle démarche vise en effet d'abord à comprendre « le texte reçu » en tant que tel, sous sa forme massorétique (TM), comme une totalité – donc à l'aide d'une approche de type globalisant, parfois appelée holistique

³ Ainsi F.H. HAHN (*The Old Testament in Modern Research*, Philadelphie, 1966, p. XI) : « *Interpretation of the Bible in the present days reached a point of crisis* », un constat qui demeure valable à ce jour !

⁴ Spécialement en référence au grand débat sur le thème *Babel und Bibel*, initié par Fr. DELITZSCH en 1902 ; voir notre étude : « Bible et Orient. – Pour de nouvelles perspectives de recherche et d'analyse documentaires en exégèse biblique (Ancien Testament) », *Lectures bibliques*, Bruxelles, 1982, p. 143-164 [dans ce volume, pp. 3-26].

ou canonique.⁵ Cette approche vise en effet davantage à rechercher le point d'insertion précis de ces écrits bibliques, hébraïques ou araméens, dans les origines tribales ou monarchiques d'Israël, son histoire propre et le cadre géographique qui les concerne. D'où un intérêt particulier pour le « pays biblique » – au sens strict du terme –, c'est-à-dire pour les données topographiques et les antiquités proprement palestiniennes.

Dans cette perspective, que l'on pourrait qualifier d'« interne », l'histoire de la religion d'Israël – souvent en réaction contre la *Religionsgeschichtliche Schule*, illustrée par exemple par H. GRESSMANN – revêt progressivement les habits d'une « théologie de l'Ancien Testament », conçue comme une branche de la « théologie biblique » dans laquelle l'Ancien Testament est également considéré dans ses rapports avec le Nouveau Testament. Après une riche série de ces « Théologie(s) de l'Ancien Testament » fondées sur un plan de type dogmatique, parmi lesquelles il faut citer celle – très synthétique – d'EDMOND JACOB (1955) et celle – plus récente et qui utilise la notion de « canon » comme principe opératoire – de B.S. CHILDS (1979), une sorte de révolution « copernicienne » fut opérée par G. VON RAD dans sa *Theologie des Alten Testaments* : par une approche à la fois littéraire et diachronique, il se fixa pour but d'écrire l'histoire des traditions religieuses de l'ancien Israël. Il y parvint avec éclat, au terme d'une exemplaire analyse littéraire des traditions historiques et prophétiques de l'ancien Israël, qui constituent l'objet des deux tomes de son ouvrage (1957, 1960). Sur des sujets importants, tels que la thématique de la « guerre sainte » et du « jour de Yahweh », sur l'origine et l'expression prophétique de [131] cette thématique (alors qu'on la recherchait plutôt dans les traditions historiques), G. VON RAD a fait preuve d'une intuition hors du commun ; il faut toutefois noter qu'il n'a que très rarement fait appel aux documents extra-bibliques, pourtant susceptibles de confirmer le bien-fondé de ses hypothèses : c'est le cas pour le *Sitz im Leben*, en contexte de guerre sainte, de la formule rituelle : *kî qârôb iôm YHWH* « car proche est le jour de Yahweh ! », dont un document épistolaire à caractère prophétique de Mari offre, dès le XVIII^e siècle avant notre ère, un prototype stylistique et thématique.⁶

⁵ Parmi lesquelles des perspectives divergentes d'interprétation peuvent encore apparaître, mais que nous considérons pour l'instant comme un ensemble ; voir à propos de l'histoire de la recherche sur le livre d'Ézéchiel, D. BODI, « La poétique du livre d'Ézéchiel. Philologie-Herméneutique analogique-Histoire des traditions », université Paris-IV-Sorbonne (thèse d'habilitation, 1996), p. 13-54.

⁶ Voir notre étude, « Aux origines d'une expression biblique : *ūmūsu qerbu* – ARM, X/6, l. 6' », *Vetus Testamentum* 21 (1971), p. 528-540 [dans ce volume, pp. 63-74] (cp. És 13,6 ; Éz 7, 7 ; 30, 3 ; Jl 1, 15 ; 2, 1 ; 4, 14 ; Ab 15 ; So 1, 7.14) ; cette interprétation a été reprise par J.-M. DURAND, dans : *Archives épistolaires de Mari*, Paris, 1988, vol. I/1, II^e partie, p. 377-452 (p. 411, n. 167), et par A. LEMAIRE, « Les textes prophétiques de Mari dans leurs relations avec l'Ouest », *Amurru* 1 (1996), p. 427-438 (p. 435, n. 88).

On notera en effet que, dans cette perspective de lecture *interne* de la Bible hébraïque, l'étude des vestiges en provenance des autres régions du Croissant fertile, bien qu'elle ne soit pas totalement négligée, se trouve cependant reléguée au second plan et qu'une extrême réserve en marquera toujours l'utilisation en tant que documents historiques⁷ pertinents pour l'étude du « texte reçu ».

L'autre courant, marqué par les noms de W.F. ALBRIGHT et de ses nombreux disciples dans le monde anglophone, de R. DE VAUX et de A. PARROT pour le domaine francophone, se caractérise par une attitude beaucoup plus *ouverte* quant aux résultats de l'archéologie orientale dans son ensemble, notamment quant aux données épigraphiques et iconographiques que celle-ci nous fournit ; ces dernières sont considérées ici dans leur pleine valeur heuristique quant à l'étude littéraire et historique de la Bible hébraïque.

Si l'on est véritablement attentif aux développements de ces disciplines (souvent qualifiées d'« annexes »), on ne peut plus considérer la Bible – et particulièrement l'Ancien Testament – comme un monde « en soi ». Suite à ces découvertes archéologiques, relativement récentes puisqu'elles débutent dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la Bible se trouve extraite du domaine de l'intemporel et de l'absolu, celui de l'autorité, pour [132] réintégrer – du moins en partie – la sphère de l'historique et de l'immanent, donc celle de la *critique* !

Il faudra certes opérer une importante correction méthodologique par rapport au courant « panbabyloniste » initial, qui prolongea l'impulsion donnée par la conférence de Fr. DELITZSCH, *Babel und Bibel*, en 1902. Ses épigones, H. WINCKLER, A. JEREMIAS, P. JENSEN et E. SCHRADER – en se fondant notamment sur des analogies telles que les récits de *déluge* et la thématique d'un *dieu mourant et ressuscitant* –, plaident pour une dépendance originelle et directe de l'ancien Israël en ce qui concerne ses principaux thèmes littéraires et religieux, par rapport à la littérature babylonienne. Selon ces auteurs, peu de thèmes essentiels de la révélation biblique étaient censés échapper au principe d'imitation, voire de simple copie, par rapport aux documents « originaux » babyloniens : le thème central du Christ lui-même n'échappa pas à cette présentation, qualifiée alors de scientifique et de critique.⁸

⁷ M. NOTH insiste sur le fait que le dernier terme de l'expression « historico-critique » implique la capacité de la *distinction* plutôt qu'une approche marquée par un « scepticisme fondamental », ainsi qu'on l'entend souvent ; comparer, à ce sujet, son ouvrage *Histoire d'Israël* (Paris, 1954, 472 p.) avec l'ouvrage de R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris, 1971, 674 p.), quant à l'exploitation des matériaux épigraphiques du Proche-Orient ancien.

⁸ Voir, à titre d'exemple, P. JENSEN, *Das Gilgamesh-Epos in der Welt-Literatur*, Leipzig, 1906, dont le vol. I (seul publié) porte le titre : *Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage*.

Nous savons aujourd'hui – et c'est là le résultat des travaux du premier courant, celui de la lecture *interne* – que la tradition littéraire et historique d'Israël véhicule ses données religieuses propres, et – grâce aux travaux de la *Traditionsgeschichte* – combien Israël a repris, recréé et surtout réactualisé ses propres traditions fondatrices, qu'elles soient cosmogoniques, dynastiques, juridiques, hymniques ou prophétiques. Mais ce constat ne doit pas nous faire oublier qu'Israël fait partie intégrante du Proche-Orient antique, que par sa langue et sa civilisation il s'intègre profondément dans le cercle des civilisations sémitiques anciennes, dont il a hérité non seulement le substrat philologique (celui des « racines » sémitiques, par exemple, de leurs possibilités de paronomase et de parallélisme, de polarité signifiante par « jeux de mots » – que Martin BUBER qualifiait de *Worternst*), mais simultanément de tout un réseau stylistique et thématique, celui-là même qui caractérise sa littérature en tant que telle, en tant que « poésie » au sens premier ...

Il importe de rappeler ici que l'argument s'opposant à la comparaison entre les sources cunéiformes du II^e millénaire et les traditions de l'ancien Israël – quelle que soit la date à laquelle on fixe l'apparition, orale ou écrite, de ces dernières – se trouve affaibli de par les trouvailles régulières (critère *externe* par rapport au TM, mais *interne* par rapport à la zone linguistique et géographique) de tablettes en écriture cunéiforme, en ancien et médio-babylonien, et attestant de genres [133] littéraires variés ... en provenance de la Palestine elle-même, à savoir : le fragment, bien connu, de l'épopée de Gilgamesh découvert à Mégiddo ;⁹ les modèles inscrits de foies de Hazor,¹⁰ site dont les connexions avec Mari sont maintenant bien attestées par une série de documents mariotes ; des lettres d'Aphek,¹¹ de Sichem¹² et – tout récemment – de Beth-Shean ;¹³ un document juridique de Hazor,¹⁴ d'époque babylonienne ancienne, témoignage unique – mais précieux ! – de la continuité de la tradition légale mésopotamienne, telle

⁹ Voir A. GOETZE et S. LEVY, « Fragment of the Gilgamesh Epic from Megiddo », *'Atiqôt* 2 (1939), p. 121-128 ; à compléter par J.H. TIGAY, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia, 1982, p. 119 (n. 35).

¹⁰ Voir B. LANDSBERGER et H. TADMOR, « Fragments of Clay Liver Models from Hazor », *Israel Exploration Journal* 14 (1964), p. 208-218 ; voir notre *Bibliographie de Mari*, Wiesbaden, 1990, 128 p. (p. 85-86).

¹¹ Voir W.W. HALLO, « A Letter from Tel Aphek », *Tel Aviv* 8 (1981), p. 18-21 (sp. p. 21) ; D.I. OWEN, « An Akkadian Letter from Ugarit at Tel Aphek », *Tel Aviv* 8 (1981), p. 1-17.

¹² Voir notre *Index documentaire d'El-Amarna*, Wiesbaden, 1982, vol. I (abrégé *IDEA*, 1), p. XX-XXIII : « Liste/Codage des textes EA cités : B) Textes publiés hors collection (cf. EA HC-SKM 1 et 2 = p. XXI-XXII). »

¹³ Voir W. HOROWITZ, « Trouble in Canaan. A Letter of the El-Amarna Period on a Clay Cylinder from Beth Shean », *Qadmoniôt* 27 (1994) [107-108, fasc. 3-4], p. 84-86.

¹⁴ Voir W.W. HALLO et H. TADMOR, « A Lawsuit from Hazor », *Israel Exploration Journal* 27 (1977), p. 1-11.

qu'elle est bien connue, en Mésopotamie proprement dite, par les multiples « reprises » des versions du Code de Hammurapi.¹⁵

La formule deutéronomiste

Pour illustrer brièvement l'intérêt de cette méthode comparative, qui tient pleinement compte des découvertes épigraphiques, tournons-nous vers une formule bien connue du Deutéronome : *wehâyâh ham-mâqôm 'ašer yb^ehar YHWH 'èlohêkêm bô l^ešakkèn š^emô šâm* « Le lieu que Yahweh a choisi pour y établir son nom », 12, 11.¹⁶

Cette formule a fait l'objet d'une étude remarquable de la part [134] de R. DE VAUX.¹⁷ Attestée à neuf reprises sous sa forme complète dans le Deutéronome proprement dit, cette formule sert à y légitimer la centralisation du culte de Yahweh à Jérusalem, ce lieu auquel la loi deutéronomiste restreint l'ensemble des actes cultuels d'Israël. G. VON RAD, de son côté, reconnaît bien là « avant tout une formule spécifique du Deutéronome » et pose la question « de savoir si, dans les termes, le Deutéronome se rattache à une conception plus ancienne ; cependant [ajoute-t-il] l'étude de l'arrière-plan historico-traditionnel de cette formule n'a encore produit aucun résultat assuré ».¹⁸

Mais ce constat négatif est sans doute trop rapide. En effet, si l'on se tourne vers le corpus des tablettes en écriture cunéiforme d'El-Amarna, en langue médio-babylonienne – la langue diplomatique de l'époque, à savoir le XIV^e siècle avant notre ère –, on note que parmi les sept documents connus émanant de 'Abdi-Heba, gouverneur de la ville de Jérusalem (EA 285-291), deux d'entre eux attestent l'expression *šakân šumšu* (« placer son nom ») selon une thématique de la souveraineté pharaonique particulièrement intéressante – et sans doute stéréotypée.

En EA 287, ll. 60-63, le gouverneur de Jérusalem écrit au Pharaon : « Puisque le Roi [Pharaon] a établi son nom [*šakân šumšu*] dans Jérusalem pour toujours, il ne peut l'abandonner pour toujours – le pays de Jérusa-

¹⁵ Voir M. MALUL, *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, coll. « Alter Orient und Altes Testament », vol. 227, 1990, XII + 197 p.

¹⁶ La formule est connue en hébreu par deux variantes : « pour y établir [*l^ešakkèn*] son nom », en Dt 12, 11 ; 14, 23 ; 16, 2.6.11 ; 26, 2 ; et : « pour y placer [*lāsûm*] son nom », en Dt 12, 5.21 ; 14, 24. La seconde variante est la seule reprise dans l'histoire deutéronomiste, avec référence explicite à Jérusalem et au Temple (voir 1 R 9, 3 ; 11, 36 ; 14, 21 ; 2 R 21, 4.7 ; etc.).

¹⁷ R. DE VAUX, « Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom », dans : Fr. MAASS (éd.), *Das ferne und nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost ...*, Berlin, coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », n° 105, 1967, p. 219-228.

¹⁸ G. VON RAD, *Das Fünfte Buch Mose : Deuteronomium*, Göttingen, coll. « Das Alte Testament Deutsch », 1964, p. 64.

lem », et en *EA* 288, ll. 5-7, il dit : « Voici, le Roi, mon seigneur, a établi son nom [*šakân šumšu*] au soleil levant et au soleil couchant »¹⁹, ouvrant ici une intéressante perspective universaliste.

Le sens de l'expression est clair ; elle signifie au figuré : « prendre possession de », « étendre son pouvoir sur », et elle peut se référer à la pratique constante – bien connue dès le début du II^e millénaire – de dresser un monument au nom du prince, à la fois dans les principaux édifices construits ou reconstruits et aux limites du royaume. D'autre part, « l'expression n'étant pas attestée dans les autres lettres d'El-Amarna, ni semble-t-il dans les autres domaines de la littérature cunéiforme, on peut se demander si elle n'était pas une particularité de Jérusalem, qui se serait conservée dans le langage cultuel du temple ».²⁰

Cette enquête étant réalisée, il sera en effet difficile de dissocier totalement cette formule akkadienne de celle du Deutéronome ; mais il serait tout aussi naïf d'inférer l'indice d'une équivalence absolue entre ces deux séries textuelles : les deux variantes internes au Deutéronome indiquent déjà une évolution interne à cette tradition, sans doute du Deutéronomiste proprement dit vers l'« histoire deutéronomiste ultérieure » – et l'on repère encore deux formes différentes. En Jérémie 7, 10. 11. 14, le prophète parle du temple : « sur lequel le Nom de Yahweh est prononcé [*niq^erâ*] », alors qu'en Exode 20, 24, la loi de l'autel qui ouvre le Code de l'Alliance, Yahweh promet de bénir les sacrifices qui lui sont offerts : « en tout lieu où *je* nommerai // rappellerai [*az^ekir*] mon nom. »

Pour nous en tenir à l'aspect méthodologique, on voit bien combien la tradition est vivante, évolutive, tout en ne rompant pas avec la formulation primitive : conservatisme et créativité se présentent à nous, et l'exégèse consiste ici en un jeu permanent entre l'« identique » et le « différent ». Ainsi que le rappelle Paul Veyne dans *Inventaire des différences* (1976) : « le verbe 'comparer' comporte syntaxiquement deux constructions qui ont des sens opposés : – comparer à, par ex. la royauté au trône, la passion amoureuse à la flamme, etc., & – comparer x et y, par exemple, car c'est la tâche propre à l'historien, 'comparer l'impérialisme d'Athènes et celui de Rome', pour tenter de montrer qu'ils ne sont *pas* semblables en tout point! »²¹

Pour le comparatiste, deux indications de travail viennent ici se poser en corollaires, que nous pensons utiles de rappeler :

¹⁹ W.L. MORAN, *Les Lettres d'El-Amarna*, Paris, coll. « Littératures de l'ancien Proche-Orient », n° 13, 1987, p. 506-520 (spéc. p. 512 et 515, ainsi que les *Indices*, s. v., p. 574 et 599).

²⁰ Voir R. DE VAUX, « Le lieu ... », p. 221.

²¹ P. VEYNE, *Inventaire des différences. Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, 1976, p. 20-21 (il avait précisé : « quelque paradoxale soit l'affirmation, *seul l'invariant individualise* », p. 19).

1. Dans ce deuxième type de la comparaison, où *x* et *y* sont en balance, on a pu noter – spécialement pour le riche vocabulaire poétique, tel qu'on le rencontre à Ugarit, dans les Psaumes ou chez les prophètes de la Bible hébraïque – que la mise en évidence de l'« identique », du stéréotypé, se fait de manière plus aisée, plus brève, que celle du « différent », qui nécessite(sait) souvent de longs développements explicatifs.²² C'est ici que toute la finesse de l'exégèse « interne » se révèle précieuse, mais c'est peut-être là également que se perdent les chances du comparatisme, d'apparence simpliste en même temps que trop difficile à réaliser concrètement.

2. Et nous retrouvons ici nos textes du Deutéronome, qui nous montrent à quel point « il y a une continuité évidente (par 136 fois étonnante) dans les termes, mais [qu'] il y a aussi un changement d'accent important ».²³ Pour ce dossier – et c'est bien par l'établissement préalable de tels « dossiers » qu'il faut aborder ces questions,²⁴ quoi qu'il en coûte –, on voit bien combien une « théologie de l'élection », caractéristique du Deutéronome (voir 7, 6 = 14, 2 ; Ps 135, 5), évolue progressivement vers une « théologie du Nom (divin) », mais seulement chez les rédacteurs de l'histoire deutéronomiste, sans doute sous l'influence d'un Jérémie. L'ensemble repose sur un substrat ancien, représenté ici par les textes d'El-Amarna, qui reprend un langage de souveraineté propre à l'idéologie royale du milieu du II^e millénaire avant notre ère. Le second corollaire est alors le suivant : peut-on, en vue d'une interprétation correcte du texte biblique, faire totalement l'économie de ces données extra-bibliques ? Nous ne le pensons pas, et nous souhaitons illustrer ce point de vue – à vrai dire minoritaire en exégèse contemporaine – par un bref commentaire d'un nouveau texte à caractère « prophétique » de Mari.

²² Ainsi D. PARDEE, « The Semantic Parallelism of Psalm 89 », dans : W.B. BARRICK et J.R. SPENCER (éd.), *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestine Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström*, Sheffield, coll. « Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series », n° 31, 1984, p. 121-137 (p. 122).

²³ Voir R. DE VAUX, « Le lieu ... », p. 227 (voir aussi p. 225 ; 227-228).

²⁴ Pour une autre formule deutéronomiste, dans ses rapports avec le langage des traités d'alliance (dès le début du II^e millénaire av. notre ère), voir notre étude « 'Dans la plénitude du cœur'. – À propos d'une formule d'alliance à Mari, en Assyrie et dans la Bible », dans : R. KUNTZMANN (éd.), *Ce Dieu qui vient. Mélanges Bernard Renaud*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina », n° 159, 1995, p. 31-44 [dans ce volume, pp. 323-334].

Le texte à caractère « prophétique » de Mari (ARM HC A.1968²⁵)

Parmi l'immense corpus des textes de Mari²⁶ à l'époque babylonienne ancienne (XVIII^e s. av. notre ère), estimé à près de vingt mille tablettes et fragments de tablettes en argile, nous connaissons à ce jour, sur un ensemble d'environ trois mille lettres, un sous-ensemble de quarante-cinq tablettes épistolaires dont le contenu relève de la mantique intuitive – par opposition au mode déductif de la divination –, que l'on peut ainsi qualifier [138] de prophétie (voir Appendice II, p. 120 [orig. : p. 156]). Nous présentons p. 103 [orig. : p. 137] le dernier de ces documents, tel qu'il vient d'être récemment publié.

Analyse du contenu et de la structure de l'oracle

Si nous considérons le plan de ARM-Pr. n° 45, tel qu'il se dégage d'une simple analyse de contenu, menée en « parallèle » avec les autres unités oraculaires des quarante-quatre autres textes (mais il y en a près de cinquante, car certaines tablettes contiennent la consignation de plus d'un oracle), nous notons d'emblée une structure des plus cohérentes, fondée sur une séquence temporelle : *avant* – le rappel historique ; *maintenant* – le rituel des signes de la royauté (le don des armes divines et l'onction) ; *après* – la double exhortation au roi (obligation judiciaire et obéissance à l'oracle divin), ainsi que le montre le plan ci-après.

Plan (ARM HC A.1968 = ARM-Pr. n° 45)

Adresse épistolaire du gouverneur au roi Zimrî-^dLîm (l. 1-2)

Introduction oraculaire (l. 3-5a) [« double-discours direct », voir l. 6^b]

« L'oracle » :

1) *Rappel historique* (l. 5^b-2^a) :

- i) soutien divin au roi Yahdun-^dLîm (l. 5^b-7)
- ii) infidélité de celui-ci > soutien divin à Samsi-^dAddu (l. 8-10)
- iii) infidélité de Samsi-^dAddu [?] > soutien divin à Zimrî-^dLîm (l. [?]-2^a)

²⁵ *Editio princeps* par J.-M. DURAND, « Le mythologème du combat entre le dieu de l'Orage et la Mer en Mésopotamie », *MARI* 7 (1993), p. 41-61 (voir aussi p. 63-70 : Ugarit) ; voir A. MALAMAT, « A New Prophetic Message from Aleppo and its Biblical Counterparts », dans : A.G. AULD (éd.), *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honour of G. W. Anderson*, Sheffield, coll. « Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series », n° 152, 1993, p. 236-241 ; S. LAFONT, « Nouvelles données sur la royauté mésopotamienne », *Revue historique de droit français et étranger* 73 (1995), p. 473-500 (1 carte) (voir p. 480s.).

²⁶ Voir J.-M. DURAND, *Documents épistolaires du palais de Mari*, t. I, Paris, Éd. du Cerf, 1997.

[137]

ARM HC A.1968 [= ARM-Pr. N° 45]:

- | | |
|--|--|
| 1) <i>a-na be-li-ia qí-bi-ma</i> | 1) Dis à mon souverain < = le roi Zimrí-Lîm > : |
| 2) <i>um-ma nu-úr^d-su'en ir-ka-a-ma</i> | 2) ainsi < parle > Nûr-Sîn, ton serviteur : |
| 3) <i>¹a-bi-ia a-pí-lum ša ^dIM be-el ha-la-a[b^{ki}]</i> | 3) Abiya, le 'répondant' de ^d Addu, Seigneur d'Alep, |
| 4) <i>il-li-kam-ma ki-a-am iq-bé-e-em</i> | 4) est venu me trouver et m'a tenu ce discours: |
| 5) <i>um-ma-a-mi IM-ma ma-a-tam¹⁰(TUM) ka-la-ša</i> | 5) "Ainsi parle ^d Addu : "Tout le pays |
| 6) <i>a-na ia-ah-du-li-im ad-di-in</i> | 6) à Yaḥdun-Lîm j'avais donné |
| 7) <i>ù i-na giš-tukul-meš-ia ma-hi-ra-am ú-ul ir-ši</i> | 7) et, grâce à mes armes, il n'a pas eu de rival au combat. |
| 8) <i>i-ia-tam i-zi-ib-ma ma-a-tam ša ad-di-nu-šu[m]</i> | 8) < Mais > il a abandonné mon parti et le pays que je lui avais donné |
| 9) <i>a-na sa-am-si-^dIM ad-[di-i]n</i> | 9) à Samsî-Addu je l'ai d[on]né. |
| 10) <i>[...] sa-am-si-^dIM</i> | 10) Puis ..., Samsî-Addu ... " |
| (lacune de la moitié) | (lacune) |
| 1') <i>lu-t[e-e]r-ka a-na giš-[gu-za é a-bi-ka]</i> | 1') "... que je te ra[mène] sur le [trône de ton père]. |
| 2') <i>ú-te-er-ka giš-tukul-[meš]</i> | 2') Je t'ai ramené, et [les] armes, |
| 3') <i>ša it-ti te-em-tim am-ta-aḥ-šú</i> | 3') avec lesquelles je m'étais battu contre <i>Têmtum</i> , |
| 4') <i>ad-di-na-ak-kum i ša nam-ri-ru-ti-ia</i> | 4') je te les ai données. De l'huile de ma victoire |
| 5') <i>ap-šu-úš-ka-ma ma-am-ma-an a-na pa-ni-ka</i> | 5') je t'ai oint, et face à toi |
| 6') <i>ù-ul iz-z[i-iz a]-wa-ti iš⁷-te-et ši-me</i> | 6') nul ne s'est tenu. Écoute cette seule parole de moi : |
| 7') <i>i-nu-ma ma-am-ma-an ša di-nim</i> | 7') "Lorsque quelqu'un qui aura un procès |
| 8') <i>i-ša-as-si-ik-<kum> um-ma-[a]-mi</i> | 8') en appellera à toi en te disant: |
| 9') <i>h[a-ab-t]a-ku i-zi-iz-ma di-in-šu di-in</i> | 9') on m'a fait du tort, tiens-toi debout et rends-lui justice; |
| 10') <i>[i-ša]-ri-iš a-p[u-ul-šu]</i> | 10') ré[ponds-lui] avec [équ]ité. |
| 11') <i>[an]-ni-tam ša it-ti-ka e-[er-ri-šu]</i> | 11') – Voilà ce que je d[ésire] de toi. |
| 12') <i>i-nu-ma gi-ir-ra-am lu-u[š-šú-ú]</i> | 12') Lorsqu'en campagne tu par[tiras], |
| 13') <i>[b]a-lum te-er-tim la t[u]-u[š-ší]</i> | 13') sans avoir pris d'oracle ne so[rs] point. |
| 14') <i>[i]-nu-ma a-na-ku i-na te-[e]r-ti-i[a]</i> | 14') Lorsque moi, dans un de mes oracles, |
| 15') <i>[a]z-za-[az-z]u gi-ir-ra-am ta-ši</i> | 15') j'aurai été favorable, tu partiras en campagne. |
| 16') <i>[š]um-ma [la k]i-a-am-ma ba-ba-am</i> | 16') S'il n'en est [pas a]insi, la porte |
| 17') <i>[la] tu-[u]š-ší an-ni-tam a-pí-lum iq-bé-[e]m</i> | 17') ne franchis pas". – Ainsi a parlé le 'répondant'. |
| 18') <i>a-nu-um-[ma ša-ra-at a-pí-lim]</i> | 18') À prése[nt] la mèche de cheveux du 'répondant'] |
| 19') <i>ù sí-[sí-ik-ta-šu a-na be-li-ia]</i> | 19') et là fra[n]ge de son manteau, à mon souverain] |
| 20') <i>[uš-ta-bi-lam]</i> | 20') [je les ai fait porter]. |

(Transcription & Traduction J-M. DURAND)

- 2) *Oracle de salut et de légitimation* (l. 2^b-6^a) :
- i) don des « armes divines » (l. 2^b-4^a) [transfert : « mythe > histoire »]
 - ii) onction royale (l. 4^b-6^a)
- 3) *Exhortation au roi* (l. 6^b-17^a) [résumé de « loi royale »] :
- i) mission juridique du roi (l. 7'-10')
 - x) – formule de confirmation divine – (l. 11')
 - ii) exigence d'obéissance à l'oracle [-/+] (l. 12'-17^a)
- Conclusion épistolaire (l. 18'-20')
- par un double acte d'authentification (?) du gouverneur.

On notera également tout un jeu d'opposition par polarités successives, de mise en tension du texte, que l'on a qualifié de « parallélisme sémantique et/ou fonctionnel ».

1) Dans la première partie, celle du rappel historique, le locuteur divin (ou son interprétation prophétique) expose une véritable vision théologique de l'histoire en trois phases, où le soutien divin est directement fonction de la « fidélité » du souverain régnant vis-à-vis du dieu.

Le soutien partiel au roi Yahdun-^dLîm, aux débuts de la dynastie des -^dLîm à Mari, se transmet à la maison royale assy¹³⁹rienne de Samsi-^dAddu du fait de l' « abandon » du premier (le terme important est ici le verbe *ezêbu[m]*, « abandonner », l. 8), avant de revenir à l'actuel représentant de la dynastie des -^dLîm, à savoir Zimrî-^dLîm, le destinataire de cette lettre et certainement aussi de cet oracle (« le texte dans le texte »).

2) Dans la troisième partie, la double exhortation au roi s'organise autour de la formule pivot de confirmation divine (l. 11' : « Voilà ce que je [dieu] d[ésire] de toi ! ») en deux volets : la fonction judiciaire du roi (l. 7'-10') et l'obligation d'obéir à l'oracle divin en temps de guerre (l. 12'-17'). Chacun des volets du diptyque se subdivise en deux temps, en deux alternatives : demande et don de la justice royale, oracle positif ou négatif quant à la sortie du roi en campagne.²⁷

3) Quant à la partie centrale (l. 2^a - 6^a), la polarité entre deux *actes rituels* s'y maintient, entre le don des armes divines et l'onction, ce noyau *rituel* étant lui-même inséré entre le prologue historique et la double exhortation divine au roi.

Ce jeu global de polarités en tension constitue ainsi comme le livret d'un drame dont le rituel constitue le centre – un *drame culturel* dont le cadre historique proche est constitué, en amont, par les vicissitudes de la dynastie des -^dLîm et, en aval, par les directives adressées au roi pour la durée de son règne. À la lecture de ce document, on ne peut manquer de

²⁷ Selon ARM X, voir notre présentation dans : « Langage prophétique et 'style de cour' selon 'Archives royales de Mari X et l'Ancien Testament', *Semitica*, 22 (1972), p. 5-12 [dans ce volume, pp. 55-62].

songer aux tenants de l'école d'histoire des religions comparée dite *Myth and Ritual* (voir les travaux de S.H. HOOKE, A.R. JOHNSON, etc.),²⁸ qui auraient sans doute utilisé avec enthousiasme un texte aussi programmatique, où l'écriture du *livret* initial semble quasiment conservée (mais voir p. 106 [orig. : p. 141s.], pour les limites de cette comparaison).

Le caractère « prophétique » du document

Le caractère « prophétique » du document est marqué par plusieurs indices : l'intervention d'Abiya, le « répondant » (*âpilum*) du dieu « ^dAddu, Seigneur d'Alep » (l. 3-4) ; le double discours direct qui introduit l'oracle proprement dit (l. 5^a), où l'on passe de l'introduction épistolaire du gouverneur Nûr-Sîn (l. 1-4) à l'ouverture « prophétique » de l'oracle (l. 5^a : « Ainsi parle ^dAddu »), puis au discours divin à la première personne (l. 5^b : 140 « tout le pays à Yaḥdun-^dLîm j'avais donné ... »). Cela correspond en tout point à la « formule de messenger » (*koh 'âmar YHWH*, « ainsi parle le Seigneur ») introductive à l'oracle, telle que la *Formgeschichte* l'a mise en évidence dans les discours prophétiques de l'Ancien Testament : même forme du double discours, même séquence de trois locuteurs (gouverneur < « prophète » < oracle divin), à la différence près que le premier de ces intervenants, le gouverneur du texte mariote, sera remplacé par le narrateur et/ou le rédacteur du texte hébreu ; dernier indice, la richesse du contenu et la rigueur de la structure de l'oracle lui-même (l. 5^b-17'), sur lesquelles nous reviendrons dans un instant et qui en font un document à vrai dire exceptionnel.

Deux objections²⁹ (résumées) :

Avant de poursuivre, nous devons préciser deux points par rapport à la récente histoire de la recherche relative à ces documents à caractère « prophétique » de Mari, en tant que « sources » pertinentes – ou non – pour l'histoire du prophétisme biblique : depuis la découverte du premier de ces documents (ARM-Pr. n° 1, en 1948) on a souvent nié, ou du moins fortement relativisé, le caractère « prophétique » de ces sources, et ce sur la base de deux arguments apparemment convergents :

Premièrement, le genre littéraire de ces textes est au premier chef *épistolaire*, faisant partie de la correspondance officielle et administrative du

²⁸ A.R. JOHNSON, « Hebrew Conceptions of Kingship », dans : S.H. HOOKE (éd.), *Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford, 1958, p. 204s.

²⁹ Voir notre étude « La 'fin' des prophètes bibliques ? Nouvelles théories et documents sémitiques anciens », dans : J.-G. HEINTZ (éd.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Paris, coll. « Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques (de l'Université Strasbourg II) », vol. 15, 1997, p. 195-214 (1 tableau) [dans ce volume, pp. 75-92].

royaume de Mari (de tel personnage officiel – gouverneur, reine, etc. – au roi) et n’aurait, à ce titre, rien de prophétique.

Réponse : s’il est vrai que l’apparition d’un phénomène « prophétique » est traitée sur le même plan que les autres affaires – sérieuses – du royaume (approvisionnement, révoltes, campagnes guerrières, etc.), deux aspects du document au moins confirment son caractère prophétique : le double discours direct (l. 5), qui offre une vision spéculaire d’« un texte dans le texte », ce texte primaire étant nettement de nature oraculaire et constituant la quasi-totalité du document (l. 5^b-17’); et la formule d’authentification finale (l. 18’-20’).

D’autre part, cette différence peut se révéler fort précieuse pour la critique littéraire de la Bible, puisque nous avons ici la *mise par écrit* – sans doute fortement résumée et structurée (*Kurzorakel*) – d’un discours prophétique. Or il s’agit d’une mise par écrit à caractère officiel, celui d’un *memorandum* administratif, tel qu’on peut la rapprocher d’Amos 7, 10-17, l’épisode [141] de la diatribe du prophète Amos contre le grand prêtre de Béthel.

Cela devrait, à notre sens, donner à penser à la critique littéraire la plus radicale, actuellement à l’œuvre, qui ne semble pas vouloir admettre la possibilité d’une unité de rédaction d’un oracle prophétique, qui en date systématiquement la rédaction à l’époque exilique sinon postexilique, et qui – de ce fait – se croit autorisée à annoncer la « fin des prophètes » bibliques, puisque ces personnages historiques, répartis du VIII^e au VI^e siècles avant notre ère, en allant d’Amos à Jérémie, ne sauraient être les « auteurs » des oracles réunis sous leurs noms.

La seconde objection, outre celle du « genre littéraire », concernait la terminologie prophétique : si l’on connaît bien à Mari les termes *âpilum* – « répondant » – et *muḥḥûm* – « agité, extatique » –, on a souvent relevé l’absence de la racine *N^aBⁱ*, qui constitue en quelque sorte le terme technique pour désigner le « prophète » dans la Bible hébraïque.

Réponse : cette objection forte est tombée lors de la publication des Archives épistolaires de Mari (vol. I/1, 1988), qui inclut une édition augmentée du corpus prophétique (AÉM I/1, n° 191-223). Au n° 216 (qui correspond à ARM-Pr. n° 38), on trouve la lettre d’un certain Tebi-gerišu, adressée au même roi de Mari, Zimrî-^dLîm, qui relate (l. 7) qu’il a : « rassemblé les [^{LU}*na-bi-’i^{mes}*] des Hanéens et qu’il a fait prendre le présage (*têrtum*) pour le salut (*ana ša-la-am*) de son souverain » !

Cette expression « *na-bi-’i* des Hanéens » ne fournit pas seulement une attestation indubitable de la racine *N-B-’*, mais elle en présente un usage collectif, au même titre que les premiers groupes des prophètes (*n^ebi’im*) du début de l’époque monarchique en Israël, et elle les rattache expressément au clan amorrite des Hanéens.

Le matériel comparatif

En situant ces trois parties de l'oracle en perspective comparatiste, on ne peut manquer de noter que l'organisation des thèmes – si elle ne constitue sans doute *pas* le livret initial d'un rituel d'intronisation royale – reflète cependant tous les éléments constitutifs de l'« idéologie royale », dans le cadre de laquelle la mission, les attributs et les devoirs du souverain régnant s'inscrivent dans une vision cohérente de l'histoire.

Le rappel historique (l. 5^b-2^a)

Cette première section de l'oracle développe d'emblée une véritable « philosophie de l'histoire », qui explique les changements intervenus dans l'histoire du royaume de Mari en fonction de l'attitude – fidèle ou non – du souverain régnant vis-à-vis de la divinité locale – et exclusive : on est de « son parti », ou on l'abandonne !

Cette thématique n'est pas propre à notre documentation « prophétique », puisque ce motif de « la colère [ou, au contraire, de la bonté] divine comme catégorie historique »³⁰ est récurrent dans l'historiographie mésopotamienne, particulièrement depuis l'empire d'Akkad (fin du III^e millénaire).

C'est ainsi qu'à Mari, selon notre document, « l'ordre politique du monde dépend uniquement des rapports [de la royauté] avec le dieu ^dAddu d'Alep » !³¹

On notera que cette vision de l'histoire, passée et future, du royaume rejoint totalement celle du document prophétique n° 2, la tablette dite « Lods-Dossin » récemment complétée par un *joint*;³² il s'agit d'une longue lettre expédiée par le même Nûr Sîn, qui consigne un autre oracle du dieu ^dAddu, « le Seigneur de Kallassu » (l. 13-28) :

Lors des oracles, ^dAddu, le Seigneur de Kallassu, apparaît en disant :

« Ne suis-je pas ^dAddu, le Seigneur de Kallassu, qui l'ai élevé sur mes genoux et l'ai ramené sur le trône de (la maison de) son père ?

– Depuis que je l'ai ramené sur le trône de (la maison de) de son père, je lui ai donné à nouveau une résidence (palais ?).

– Maintenant, de même que je l'ai ramené sur le trône de (la maison de) son père, de même je puis (re)prendre de ses mains un domaine de son patrimoine.

S'il ne (me le) donne pas, le maître du trône, du territoire et de la ville c'est moi, et ce que j'ai donné – je (le) reprendrai.

³⁰ J.-J. GLASSNER, *La Chute d'Akkadé. L'événement et sa mémoire*, Berlin, coll. « Berliner Beiträge zum Vorderen Orient », n° 5, 1986, p. 69-77 ; et, dans un cadre plus large, voir B. ALBREKTSON, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund, 1967, 138 p.

³¹ Ainsi J.-M. DURAND, dans : *MARI* 7 (1993), p. 55.

³² La tablette a été republiée par B. LAFONT, « Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad », *Revue d'assyriologie* 78 (1984), p. 7-18.

- Si, au contraire, il veut bien accéder à mon désir,³³
(alors) je lui donnerai trône sur trône, maison sur maison,
territoire sur territoire, ville sur ville,
- oui, je lui donnerai le pays du Levant jusqu’au Couchant !³⁴

Et, pour la période antérieure du roi Šamši-Addu, il faut rappeler ici *ARM I/3*³⁵ la « lettre au dieu » (*Gottesbrief*) adressée par [143] son fils Yasmah-Addu, qui fut son piètre représentant sur le trône de Mari, à une divinité, dont le nom est malheureusement perdu (l. 1). Dans ce genre littéraire encore peu attesté, qui constitue le complément inversé des oracles prophétiques³⁶ on retrouve cette même thématique dans le plaidoyer introductif (l. 5-7) :

De mon lignage, il n’y a personne qui ait péché (*qullulu*), envers le dieu ; tous tiennent les serments du dieu [mot à mot : « ils mangent les *ME* du dieu »]

par opposition thématique au « péché » (rac. *qullulu* = l. 13-15 ; 18s. ; 15’ [?]) de Iaggid-^dLîm, son adversaire, qu’il rappelle en introduction à un long développement historique qui assure le dieu de sa fidélité, en contrepoint (l. 8-21 et Revers, l. 1’-31’, ici avec de nombreuses lacunes).

De l’abandon du parti du dieu, de la non-réponse à son désir, on en vient à la notion du « péché », qui renvoie à l’obligation de « tenir le serment du dieu » – de même que, dans un contexte historique et diplomatique, on est censé respecter le contrat d’alliance avec son suzerain : cela est confirmé par une lettre contemporaine en provenance de Tell Shemshāra (SH 920, l. 12), où le chef qutéen Endušše se déclare l’homme lige de Samsi-Addu I^{er} et lui déclare : *a-na a-bi-ia ú-ul u-qa-la-al* – « contre mon père je ne pécherai pas »).³⁷

Cette « philosophie de l’histoire » se présente, de fait, comme une étiologie, une explication du développement historique, mais elle est au premier chef une « théologie de l’histoire » puisqu’elle attribue à la figure d’un dieu local, exclusif et à prétention universaliste, la conduite de l’histoire d’un royaume et de son monde environnant. On retrouve cette conception plus tard en Mésopotamie, par exemple dans l’*Épopée de Tukulti-Ninurta*, où la

³³ Voir W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, 1965, vol. I, p. 239-240 et 241-242, s. v. *erēšu(m)* II et *erīštu(m)*.

³⁴ Traduction (avec modifications) selon B. LAFONT, dans la *Revue d’assyriologie* 78 (1984), p. 10-11.

³⁵ Publié par G. DOSSIN, *Correspondance de Šamši-Addu et de ses fils*, Paris, coll. « Archives royales de Mari. Textes », vol. I, 1950, p. 24-27 ; pour le contexte historique, voir *MARI* 4 (1985), p. 293s., 339s.

³⁶ Voir J.-M. DURAND, dans : *AÉM*, III, Paris, 1988, p. 413-419 : « Échange de lettres avec les dieux » (n° 191-194), qui n’inclut cependant pas notre texte dans ce dossier.

³⁷ Selon J. LASSØE, *The Shemshāra Tablets*, Copenhague, 1959, p. 32 ; cité d’après E. LIPÍŃSKI, *Le Poème royal du psaume 89, 1-5. 20-38*, Paris, coll. « Cahiers de la Revue biblique », n° 6, 1967, p. 58-59.

défaite du roi de Babylone Kaštiliaš face au pouvoir assyrien est présentée comme un jugement rendu par les dieux en faveur de Tukulti-Ninurta, puisque son ennemi avait « péché » en brisant l’alliance établie au nom de ces dieux.³⁸

[144] Le bibliste ne pourra manquer de songer au schéma de l’historiographie deutéronomiste, au style et aux concepts si caractéristiques (et dont nous avons déjà eu un écho ci-dessus p. 99-100 [*orig.* : p. 133-135]). Citons, à titre d’exemple, la notice deutéronomiste relatant (et expliquant !) la prise de Samarie et la chute du royaume du Nord, en 2 Rois 18, 11-12^a (extraits) : « (11) Le roi d’Assyrie déporta Israël en Assyrie [...] (12) parce qu’ils n’avaient pas écouté la voix du Seigneur leur Dieu et qu’ils avaient transgressé son alliance ... »

Le cadre n’est plus polythéiste, la théologie est celle du Dieu unique, mais la phraséologie et la philosophie subsistent : en d’autres termes, peut-on « comparer l’incomparable » ou bien faut-il renoncer à rechercher les origines de la thématique deutéronomiste ? Nous avons déjà répondu, bien partiellement il est vrai, à cette question : il serait fort dommageable de minimiser ces sources de la théologie deutéronomique-prophétique, et de n’accorder à celle-ci qu’une date tardive (postexilique !), avec toutes les erreurs d’interprétation qu’une telle décision peut entraîner...

Notre documentation extra-biblique, spécialement les archives royales de Mari, nous apprend que *Historie* et *Geschichte*, à savoir l’histoire événementielle et son interprétation historiographique, peuvent être (quasi) contemporaines. Les reconstructions critiques actuelles, qui annoncent la « fin des prophètes » bibliques, car elles situent ceux-ci dans la mouvance deutéronomiste, donc plus tardivement, devraient – à notre sens – accorder quelque attention à cette perspective comparatiste ... ne serait-ce qu’à titre de « vérification » !³⁹

Oracle de salut et de légitimation (l. 2^b-6^a)

Nous réservons le bref commentaire de cette section centrale de l’oracle pour la partie finale de cet exposé (voir p. 111-115 [*orig.* : p. 146-150]) car ce segment oraculaire fonde principalement, à notre sens, la possibilité d’une reprise de l’hypothèse de G. WIDENGREN quant à l’existence d’un rituel d’intronisation royale en Israël antique.

Exhortation au roi (l. 6^b-17^a)

Ce véritable résumé de « loi royale », qui résume le contenu de la fonction royale, se divise en deux sous-sections, séparées par la phrase-pivot (l. 11) :

³⁸ J.J.M. ROBERTS, « Myth versus History », *The Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), p. 1-13.

³⁹ Voir p. 140, n. 1 (= ici p. 105).

[an]-ni-tam ša it-ti-ka e-[er-ri-šu] (« Voilà ce que je [le dieu] désire de toi »), parole divine adressée directement au roi, où le verbe exprimant le « désir », la volonté divine [145] – *erēšu(m)*⁴⁰ –, rappelle le fondement religieux qui unit la double exhortation faite au roi.

– Aux lignes 7'-10', c'est l'exhortation à la fonction judiciaire du roi, dans le cadre de son *Ideal-Typus*, celui du roi de justice⁴¹ : « tiens-toi debout et rends-lui justice ; réponds-lui avec équité » (l. 9^b-11').

Bien que le vocabulaire en soit ici banalisé – ou encore insuffisamment établi (?), on notera le caractère binaire de cette formulation du droit d'expression royale, mais d'essence divine, tel que les substantifs par paires (*word-pairs*) l'expriment en babylonien et en ougaritique : babylonien, *kittu* et *mīšarum* (« droit et justice ») ; ougaritique, *šdq* et *m(y)sr* (« droit et justice ») ; hébreu, *šedēq* et *miš^epaṭ*⁴² « droit et justice », tels que, dans la Bible hébraïque, la tradition prophétique d'un Ésaïe (9, 1-6 [spéc. v. 6-mi] ; 16, 5 ; voir Jr 22, 2^a.3)⁴³ les reprendra, en référence au langage liturgique du Temple de Jérusalem, mais en en spiritualisant le contenu. Comparons à ce propos :

La justice et le droit sont les bases de ton trône [YHWH],
la fidélité et la vérité précèdent ta face [Ps 89, 15],

et

Le trône sera affermi par l'amour et dans la tente de David,
un juge [y] siégera ..., attentif au droit et prompt à faire justice [És 16, 5].

– Aux lignes 14'-17'^a, cette seconde sous-section de la troisième partie, qui clôt l'oracle, rappelle au roi l'exigence de ne pas partir en campagne sans avoir consulté au préalable l'oracle divin telle qu'elle est fréquemment attestée à Mari,⁴⁴ en dehors d'un contexte spécifiquement prophétique. Mais une seconde préoccupation vient compléter cette directive, qui semble exhorter le roi à veiller dans l'avenir tout particulièrement à sa sécurité personnelle : or ce thème est déjà évoqué par d'autres textes à caractère prophétique de Mari, tels que : « que mon Sou[146]verain ne soit pas négli-

⁴⁰ Voir p. 142, n. 4 (= ici p. 108).

⁴¹ Voir K.W. WHITELAM, *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*, Sheffield, coll. « Journal of the Study of the Old Testament. Suppl. Series », n° 12, 1979, 320 p. (sp. chap. I : « The Ideal », p. 17-37).

⁴² Voir H. CAZELLES, « 'Miš^epaṭ' à Ugarit », *Orientalia* 53 (1984), p. 177-182 ; repris dans *Autour de l'Exode (Études)*, Paris, coll. « Sources bibliques », 1987, p. 167-174 (qui fournit une abondante documentation textuelle) ; et S. LAFONT, *Revue historique du droit français et étranger* 73 (1995), p. 491-494.

⁴³ Voir A. MALAMAT, « A New Prophetic Message from Aleppo and its Biblical Counterparts », dans : A.G. AULD (éd.), *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honour of G.W. Anderson*, Sheffield, 1993, p. 236-241 (p. 239), et M. WEINFELD, *Social Justice in Ancient Israel and in the Anciem Near East*, Jérusalem, 1995, p. 54-74.

⁴⁴ Ainsi en AËM I/1 (1988), n° 7 ; 27 ; 97 ; 117 ; 119 ; 160 ; etc.

gent pour protéger sa personne ! » (n° 13, l. 27-28) ; « que mon Étoile protège sa personne » (n° 17, l. 25^b-26).

Nous avons songé à rattacher ce motif au style de cour (*Hofstil*), bien connu dans l'ancien Orient depuis les travaux de Hugo GRESSMANN,⁴⁵ mais l'élément nouveau qu'apporte ce texte (n° 45) est d'associer ce motif à l'exigence – posée en alternative, négative ou positive – d'une obéissance absolue à l'oracle divin.⁴⁶

Le *Sitz im Leben* du motif est ainsi assuré, ainsi que son interprétation globale dans le cadre de l'*idéologie royale*, selon la thématique du roi juste et droit, donc légitime ; mais le langage de cour[tisan] n'en est pas exclu, car il constitue le prolongement naturel – au même titre que la *titulature* (n° 12, l. 13^b-18^a) et la *louange royales* (n° 14, l. 12'-13') – de cette thématique qui s'épanouira dans le florilège du langage et des représentations messianiques.

La thématique d'ensemble correspond en effet à une « loi royale », telle que l'atteste le livre du Deutéronome (17, 14-20) – sans doute de manière fragmentaire et déjà très « moralisée », limitant fortement le rôle du souverain –, tradition dont on retrouve des échos chez le prophète Daniel (4, 23^b-24) :

ta royauté se prolongera pour toi, dès que tu reconnaîtras que le Ciel est le maître ;
c'est pourquoi, ô Roi, que mon conseil t'agréé : rachète tes péchés par la justice, et tes fautes en ayant pitié des pauvres !
Peut-être y aura-t-il une prolongation pour ta tranquillité !

et jusque dans le Rouleau du Temple de Qumrân (56, 12 - 57, 2).

La section centrale de l'oracle (l. 2'-6') et l'hypothèse de G. WIDENGREN relative à la fête d'intronisation royale en Israël antique

Cela nous ramène à la section centrale de l'oracle (l. 2'-6'), qui consigne les deux actes rituels essentiels, le *don des armes divines* au roi et l'*onction* du même roi.

i) Ces « armes divines » sont bien des objets réels (épée, lance, 147 etc.), souvent ornés de matières précieuses (électrum, or, argent ; voir l'herminette d'Ugarit), dont nous trouvons trace historique dans d'autres lettres de Mari tel ce billet (encore inédit, *HC A.1858*), où Sumu-Ila écrit au roi Zimrî-Lîm :

⁴⁵ H. GRESSMANN (*Der Messias*, Göttingen, 1929, p. 1-64) annonce déjà les principales directions de recherche en ce domaine; pour une comparaison avec les nouveaux textes de ARM X, voir *Semitica* 22 (1972), p. 5-12.

⁴⁶ Pour une situation concrète, voir AEM I/1, n° 216 (p. 444-445) = ARM Pr., n° 38, l. 10-13 et l'-7', où le roi doit se rendre au temple de la déesse ^dAnnunîtum « hors les murs ».

Les armes du (dieu) Addu d'Alep sont arrivées ici.
Je les conserve dans le temple du (dieu) Dagan à Terqa,
afin d'agir en fonction de ce que m'écrit mon souverain !⁴⁷

Ces objets précieux sont naturellement chargés d'une forte valeur symbolique, et le fait de s'en approcher ne pouvait être qu'un privilège royal, certainement limité dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire lors d'une fête (annuelle ?) dans le sanctuaire de la divinité.

ii) L'onction (l. 4'-5') du roi est un thème si connu qu'il est possible ici d'abréger. Deux remarques philologiques cependant : l'idéographe *i* – au milieu de la ligne 4' – se lit *šamnu* en babylonien, ce qui correspond en tout point à l'hébreu *šēmēn*, « huile » ; l'expression : *šamnu ša namrirutia*, peut se traduire soit par : « l'huile de ma lumière » (rac. *NWR*), soit par : « l'huile de ma victoire » (rac. *MRR*) ; celui qui reçoit l'onction, l'oint, est appelé en hébreu *māšiah*, – que les versions grecques de la Bible traduisent par *Christos* ; ce point d'ancrage terminologique sera naturellement d'une importance fondamentale pour l'expression future de l'espérance messianique – dont l'origine dans le cadre de l'idéologie royale trouve ici un nouvel élément de confirmation (voir És 45, 1-7 : Cyrus).

L'onction d'un roi en Israël et en Juda constitue en effet un élément significatif de la cérémonie d'investiture royale, ainsi que l'attestent les passages suivants : Saül (1 S 9, 16) ; David (1 S 16, 13) ; Absalom (2 S 19, 11) ; Salomon (1 R 1, 34) ; Jéhu en Israël (1 R 19, 16) ; Joas (2 R 11, 12) ; Joachaz (2 R 23, 30), ainsi que Hazaël à Damas (1 R 19, 15).⁴⁸

Tout cela paraît inespéré pour un document limité à une trentaine de lignes (incluant une lacune de près d'un quart du texte !), mais il y a plus – et c'est là sans doute l'essentiel.

iii) Le combat divin contre Temtûm : lors de la mention du don des armes, le discours oraculaire précise (l. 3') : « (celles) [148] avec lesquelles, moi [d'Addu] je m'étais battu contre Têmtum [la Mer primordiale] ».

C'est là véritablement une « déchirure du ciel » (voir És 63, 19^b), par l'évocation des représentations mythologiques originelles dans un rituel d'intronisation royale historiquement daté, transmis ici par le discours prophétique sous la forme d'un oracle de légitimation et de salut.

« Mythe et histoire » interférant ici dans un cadre rituel, le rite y trouve sa justification dans le mythe originel du combat divin contre la Mer :

⁴⁷ J.-M. DURAND, dans: *MARI* 7 (1993), p. 52-53; voir N. WYATT, « Arms and the King : The Earliest Allusions to the *Chaoskampf* Motif and their Implications for the Interpretation of the Ugaritic and Biblical Traditions », dans : M. DIETRICH et I. KOTTSLIEPER (éd.), 'Und Mose schrieb dieses Lied auf ...' *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für O. Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, Münster, Ugarit-Verlag, coll. « Alter Orient und Altes Testament », n° 250, 1998, p. 833-882.

⁴⁸ Voir A. MALAMAT, « A New Prophetic Message from Aleppo and its Biblical Counterparts », p. 236-241 (p. 239).

l'appellation Têmtum renvoie à la Tiâmat du poème babylonien de la création (par ^dMarduk) – *Enûma eliš*, tablette IV, dont le *T^ehôm* de Genèse 1, 2a [P], constitue sans doute un lointain vestige. Mais notre document modifie radicalement la perspective comparative habituelle quant à ce lieu classique des mythes de création : ce document mariote (XVIII^e s. av. notre ère) est contemporain, s'il ne lui est antérieur, de la période de composition de *l'Enûma eliš* (première dynastie de Babylone ?), et son centre de diffusion est situé à l'ouest – par la mention de ^dAddu d'Alep –, ce qui modifie radicalement les perspectives et les réserves au plan comparatif telles qu'elles ont été exprimées par Alexander Heidel (*The Babylonian Genesis*),⁴⁹ dès 1942.

Dans la mythologie alepine, ^dAddu combat Têmtum, tout comme, à Babylone, ^dMarduk combat Tiâmat et à Ugarit, ^dBa'al combat ^dYam (Mer), sur la côte méditerranéenne. Brusquement, dans le temps et dans l'espace – par la mise en évidence de cette « filière occidentale », c'est-à-dire amorrite – apparaît la possibilité d'un courant de représentation mythologique plus proche de l'Israël monarchique, en particulier à Jérusalem.

Le grand spécialiste des Psaumes (et de la *Formgeschichte*) que fut Hermann GUNKEL en décela des indices dans la Bible hébraïque dès le début de ce siècle ; dans sa monographie marquante intitulée *Création et chaos*⁵⁰ en 1895, résumée en une étude publiée en français sous le titre : « Le récit biblique de la création »⁵¹ en 1918, il attire l'attention sur une série de textes prophétiques qui décrivent – du moins par allusion – la création comme un combat du dieu souverain contre la Mer primordiale, où les animaux mythiques qui l'habitent et la symbolisent ont pour noms Rahab, Tannîn, Léviathan, etc.

L'écho prophétique se trouve chez le prophète anonyme de l'Exil appelé Deutéro-Ésaïe, notamment dans le passage que l'on peut intituler « hymne au bras divin » (51, 9-10) :

- 9) Surgis, surgis, revêts-toi de puissance, bras du Seigneur,
surgis comme aux jours du temps passé, des générations d'autrefois.
N'est-ce pas toi qui as taillé en pièces *Rahab* (le Tempétueux),
N'est-ce pas toi qui as transpercé *Tannîn* (le Dragon),

⁴⁹ A. HEIDEL (*The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago-Londres, 1951 [2^e éd.], IX + 153 p. et 17 figures) conclut ainsi : « In fact, the differences are much more far-reaching and significant than are the resemblances » (p. 130), et : « But whatever the true facts of the case may be, whether the biblical account [of Creation] is or is not dependent on Babylonian material ... I believe that the whole question must still be left open » (p. 139).

⁵⁰ H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12*, Göttingen, 1895, XIV + 431 p. (sp. chap. 1/4 : « Anspielungen an den Mythos vom Kampfe Marduks gegen Tiâmat im AT [abgesehen von Gen. 1] », p. 29-114).

⁵¹ « Le récit biblique de la création », *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne), 6 (1918), p. 173-199.

- 10) N'est-ce pas toi qui as dévasté *Yam* (la Mer), les eaux du grand *Tehôm* (l'Abîme),
qui as fait du fond de la Mer un chemin, pour que passent les rachetés ?

et dans une péricope du Trito-Ésaïe (59, 17-20), où il faut sans doute corriger les traductions usuelles : « lorsque viendra un ennemi tel *Nâhar*, celui que l'esprit de YHWH a fait fuir ! » (v. 19b).⁵²

L'influence liturgique de ce thème mythologique est sans doute conservée dans un psaume royal (Ps. 89, 10), en ces termes :

C'est toi, Seigneur, qui maîtrises l'orgueil de la Mer
[*attâ mōšēl b'gē'ūt ha-yām*] ;
quand ses vagues se soulèvent, tu les apaises.

La présence de ce thème dans un psaume royal est en effet significative ; elle était à ce jour difficilement explicable, mais l'on peut sans doute estimer qu'elle l'est moins depuis le déchiffrement du présent texte « à caractère prophétique » de Mari.

Lorsque, au milieu de notre siècle, l'orientaliste G. WIDENGREN entreprit, dans son ouvrage, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*,⁵³ publié en 1955, de reconstituer le rituel d'intronisation du roi en Israël antique, il n'avait à sa disposition que de tels éléments épars, notamment dans les psaumes royaux, associés à quelques échos prophétiques. Aucun texte rituel – avec son indispensable séquence cérémonielle – ne nous est parvenu et la brève notice historique en 1 Rois 1, [150] 38-39,⁵⁴ même si elle mentionne la présence d'un prophète, reste bien incomplète :

- 38) Le prêtre Šadoq, le prophète Nathan, [...] descendirent : ils firent monter Salomon sur la mule du roi David et le menèrent [à la source du] Guihôn.
39) Le prêtre Šadoq prit dans la Tente la corne d'huile et fit sur Salomon l'onction qui le sacrait roi ; on sonna du cor et tout le peuple cria : « Vive le roi Salomon ! »

Face à ces *membra disjecta*, WIDENGREN dut se rabattre sur un texte bien plus tardif, un pseudépigraphe biblique – sans doute déjà marqué par des interpolations chrétiennes –, à savoir le *Testament de Lévi* : au chapitre 8, 2-10, « la vision des sept hommes en blanc » décrit une investiture sacerdotale (et non plus royale), dans le cadre de laquelle il est déclaré au récipiendaire :

⁵² *Contra* TOB, par exemple: « car il [YHWH] viendra comme un fleuve resserré que précipite le souffle du Seigneur ».

⁵³ G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* (Fr. Delitzsch-Vorlesungen, 1952, Stuttgart, 1955), 127 p. (sp. chap. IV, p. 44-58).

⁵⁴ Sur ce texte, voir G. VON RAD, « Das jüdische Königsritual », *Theologische Literaturzeitung* 72 (1947), col. 211-216; rééd. dans: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, coll. « Theologische Bücherei », n° 8, 1958, p. 205-213.

« À ce jour, deviens prêtre du Seigneur, toi et ta descendance, à jamais » ... Et le premier de ces hommes me donna l'onction d'huile sainte et me remit un sceptre de justice.

À partir de ce passage textuel tardif, ce n'est qu'avec réserve que notre auteur propose une reconstitution de la séquence supposée – et, notons-le, par manière de rétroprojection – du rituel d'investiture royale en Israël antique.⁵⁵

Conclusion

Nous avons vu combien, en sa riche brièveté oraculaire, le document mariote répond à des questions d'ordre méthodologique, ou contribue du moins à leur compréhension, à savoir : l'importance du genre littéraire et de son contexte sociocultu(r)el ; la validité de la séquence textuelle pour la reconstitution d'un rite (perdu !) ; l'éventuelle valeur heuristique d'un document unique ou rare (c'est-à-dire ignoré jusqu'ici, d'où la relativisation de l'argument *e silentio* !) ; la reconstruction, par référence à des « modèles », d'une tradition sémitique ancienne à [151] la fois structurée dans le temps et différenciée selon le milieu linguistique.

La découverte de ce document mariote, exceptionnel à plus d'un titre, permet ainsi de poser aujourd'hui la question autrement : existe-t-il une tradition amorrite ancienne – c'est-à-dire sémitique du Nord-Ouest – de l'idéologie royale, exprimée par cet oracle prophétique de Mari, qui reflète à son tour la séquence (du moins l'essentiel) d'un rituel d'intronisation, y compris de son fondement mythologique premier ? Dans l'affirmative, serait ainsi mis en évidence le creuset qui, dans la Bible hébraïque, réunit les psaumes royaux aux traditions prophétiques, tel que H. GUNKEL et surtout S. MOWINCKEL, dans ses *Psalmenstudien* (1921-1924),⁵⁶ l'ont bien mis en évidence.

Le fait que ce document épigraphique nous incite – par sa thématique royale dense et structurée, autant que par les perspectives historiques nouvelles qu'il ouvre – à relire les ouvrages « classiques » dans l'histoire de l'exégèse critique de la Bible constitue certainement un progrès épistémologique essentiel – même si c'est à l'encontre des tendances actuelles d'interprétation ...

⁵⁵ G. WIDENGREN, p. 49 et 53.

⁵⁶ S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, vol. II : *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Oslo, 1921-1924 (rééd. anastat., Amsterdam, 1961), XVI + 347 p. (I^{re} partie : « Die Thronbesteigungspsalmen und das Thronbesteigungsfest Jahwäs », p. 1-209; chap. 1 : « Die Thronbesteigungspsalmen und ihre Bedeutung », p. 3-43, § 4 : « Die kultische Deutung », p. 16-43 ; § 4/d : « Jahwä's Thronbesteigungstag, ein jährlicher Festtag », p. 38-43 ; § 4/d/10 : « der Tag unseres Königs, Hos. 7/5 », p. 43).

Sur le plan méthodologique, en effet, l'analyse comparative interne, ramenée ainsi à son contexte immédiat, représente une étape indispensable d'un « comparatisme herméneutique » (Ph. BORGEAUD),⁵⁷ d'un principe d'« élucidation réciproque » (M. DAHOOD)⁵⁸ — que l'on ne peut appliquer qu'en répondant à une double exigence (voir « Introduction », p. 94 [*orig.* : p. 128]) : l'établissement d'une base documentaire aussi complète et précise que possible, sur la base du corpus (ici ARM) et de ses divers sous-ensembles (ici ARM-Pr.), en tant que corpus-source ;⁵⁹ en même temps qu'une approche critique différenciée (c'est-à-dire comparative et distinctive à la fois) pour ce qui concerne la Bible hébraïque (Ancien Testament), considérée ici comme corpus-« cible ».

À la lumière de ce document « prophétique » extra-biblique, la question serait certainement à reprendre à frais nouveaux. *Dies* [152] *diem docet* en ce qu'il valide après coup une entreprise comparatiste, pourtant jugée risquée, voire erronée, en son temps

*Bibliographie (sélective) sur le comparatisme
en domaine sémitique ancien*

- ALBREKTSON (B.), *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund, coll. « Coniectanea Biblica. Old Testament Series », n° 1, 1967, 138 p. — Recension : LAMBERT (W.G.), dans *Orientalia* 39 (1970), p. 170-177.
- COLLECTIF (sous la dir. de S.H. HOOKE), *Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford, 1958.
- COLLECTIF (sous la dir. de C.D. EVANS, W.W. HALLO et J.B. WHITE), *Scripture in Context, I, Essays on the Comparative Method*, Pittsburgh, 1980.
- COLLECTIF (sous la dir. de W.W. HALLO, J.C. MOYER et L. G. PERDUE), *Scripture in Context, II, More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake, 1983.
- COLLECTIF (sous la dir. de K.L. YOUNGER, W.W. HALLO et B.F. BATTO), *The Biblical Canon in Comparative Perspective. Scripture in Context IV*, Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, coll. « Ancient Near Eastern Texts and Studies », n° 11, 1991, XV + 328 p.
- DURAND (J.-M.), « Le mythologème du combat entre le dieu de l'Orage et la Mer en Mésopotamie », *MARI* 7 (1993), p. 41-61 (et aussi p. 63-70 : « Ugarit »).
- GLASSNER (J.-J.), *La Chute d'Akkadé. L'événement et sa mémoire*, Berlin, coll. « Berliner Beiträge zum Vorderen Orient », n° 5, 1986, VII + 125 p.

⁵⁷ Voir Ph. BORGEAUD, « Le problème du comparatisme en histoire des religions », *Revue européenne des sciences sociales* 24 (1986), fasc. 72, p. 60-75.

⁵⁸ Voir M. DAHOOD, « Hebrew-Ugaritic Lexicography, IX », *Biblica* 52 (1971), p. 337-356, à titre d'exemple.

⁵⁹ Voir Appendices I et II, p. 155 et 156 (= ici pp. 119-121).

- GUNKEL (H.), *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12*, Göttingen, 1895, XIV + 431 p.,
- , « Le récit biblique de la création », *Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne) 6 (1918), p. 173-199.
- HEINTZ (J.-G.), « Langage prophétique et 'style de cour' selon les Archives royales de Mari X et l'Ancien Testament », *Semitica* 22 (1972), p. 5-12.
- , « Bible et Orient. Pour de nouvelles perspectives de recherche et d'analyse documentaires en exégèse biblique (Ancien Testament) », dans : *Lectures bibliques. Colloque de Bruxelles*, 11 novembre 1980, Bruxelles, coll. « Publications de l'Institutum Iudaicum », 1982, p. 143-164.
- , « La 'fin' des prophètes bibliques ? Nouvelles théories et documents sémitiques anciens », dans : J.-G. HEINTZ (éd.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Paris, De Boccard, « Travaux du Centre de [153] Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques (de l'Université Strasbourg II) », n° 15, 1997, p. 195-214 (1 tableau).
- LAFONT (S.), « Nouvelles données sur la royauté mésopotamienne », *Revue historique de droit français et étranger* 73 (1995), p. 473-500, (1 carte).
- LEGRAND (L.), « La création, triomphe cosmique de Yahvé », *Nouvelle revue théologique* 83 (1961), p. 449-470.
- LIPINSKI (E.), *Le Poème royal du psaume 89, 1-5, 20-38*, Paris, « Cahiers de la Revue biblique », n° 6, 1967, 109 p.
- MALAMAT (A.), « A New Prophetic Message from Aleppo and its Biblical Counterparts », dans : A.G. AULD (éd.), *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honour of G.W. Anderson*, Sheffield, coll. « Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series », n° 152, 1993, p. 236-241.
- MALUL (M.), *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, Butzon and Bercker-Neukirchener Verlag, coll. « Alter Orient und Altes Testament », n° 227, 1990, XII + 197 p.
- MOWINCKEL (S.), *Psalmestudien, II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Oslo, 1921-1924 (rééd. anastat., Amsterdam, 1961), XVI + 347 p.
- PAGE (H.R.), *The Myth of Cosmic Rebellion. A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature*, Leyde-New York-Cologne, E. J. Brill, coll. « Supplements to Vetus Testamentum », n° LXV, 1996, XVI + 232 p.
- RAD (G. VON), « Das jüdische Königsritual », *Theologische Literaturzeitung* 72, (1947), col. 211-216 ; rééd. dans : *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, coll. « Theologische Bücherei », n° 8, 1958, p. 205-213.
- RINGGREN (H.), « Ugarit und das Alte Testament : Einige methodologische Erwägungen », *Ugarit-Forschungen* 11 (1979), p. 719-721.
- , « Yahvé et Rahab-Léviatan », dans : A. CAQUOT et M. DELCOR (éd.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, Butzon und Bercker-Neukirchener Verlag, coll. « Alter Orient und Altes Testament », n° 212, 1981, p. 387-393.
- , « L'impact du Proche-Orient ancien sur la tradition israélite », dans : D.A. KNIGHT (éd.), *Tradition et Théologie dans l'Ancien Testament*, Paris, Éd. du Cerf-Desclée, coll. « Lectio Divina », n° 108, 1982, p. 41-57.

- ROBERTS (J.J.M.), « Myth versus History », *The Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), p. 1-13.
- RÖMER (Th.), « La redécouverte d'un mythe dans l'Ancien Testament : la création comme combat », *Études théologiques et religieuses* 64 (1989), p. 561-573 (5 figures).
- SAGGS (H.W.F.), *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel* [Jordan Lectures, 1976], Londres, The Athlone Press, 1978, XVIII + 243 p.
- SANDMEL (S.), « Parallelomania », *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), p. 1-13.
- [154] TOORN (K. VAN DER), *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, Asen-Maastricht, Van Gorcum, coll. « Studia Semitica Neerlandica », n° 22, 1985, VIII + 252 p. + 9 planches. Recensions (principales) : GELLER (M. J.), dans : *Journal of Cuneiform Studies* 42 (1990), p. 105-117 ; GRONEBERG (Br.), *Welt des Orients* 22 (1991), p. 166-170 ; MACHINIST (P.), dans *Hebrew Studies* 31 (1990), p. 240-246 ; SODEN (W. VON), dans *Archiv für Orientforschung* 34 (1987), p. 69-72.
- VAUX (R. DE), « Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom », dans : Fr. MAAS (éd.), *Das ferne und nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost ...*, Berlin, coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft », n° 105, 1967, p. 219-228.
- WAKEMAN (M.K.), *God's Battle with the Monster. A Study in Biblical Imagery*, Leyde, E. J. Brill, 1973, VIII + 151 p.
- WEINFELD (M.), *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Jérusalem-Minneapolis, The Magnes Press-Fortress Press, coll. « Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem », 1995, 300 p. — Recension : HELTZER (M.), dans *Ugarit-Forschungen* 27 (1995), p. 730-733.
- WHITELAM (K.W.), *The Just King : Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*, Sheffield, Dept. of Biblical Studies, The University of Sheffield, coll. « Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series », n° 12, 1979, 320 p.
- WIDENGREN (G.), *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* [Fr. Delitzsch-Vorlesungen, 1952], Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955, 127 p. (spéc. chap. IV, p. 44-58).
- WYATT (N.), « Arms and the King : The Earliest Allusions to the *Chaoskampf* Motif and their Implications for the Interpretation of the Ugaritic and Biblical Traditions », dans : M. DIETRICH et I. KOTTSIEPER (éds.), *'Und Mose schrieb dieses Lied auf ...' Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für O. Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, Münster, Ugarit-Verlag, coll. « Alter Orient und Altes Testament », n° 250, 1998, p. 833-882.
- YITZHAKI (M.), « The Relationship between Biblical Studies and Ancient Near East : A Bibliometric Approach », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 99 (1987), p. 232-248.

155

Appendice I

Organigramme du système documentaire du Groupe de recherches
et d'études sémitiques anciennes (GRESA)
[état actuel : mars 1997]

– Index documentaire des textes de MARI	– Index documentaire des textes d'EL AMARNA
<p>Vol. 1 (1975) : [Abrév. : ARMT, XVII/1]</p> <ul style="list-style-type: none"> - Index documentaire des textes de Mari ; - Liste/codage des textes = pp. 19*-47* ; - Tableau des équivalences = p. 52* ; - Index des ouvrages de référence = pp. 1-342. 	<p>Vol. 1 (1982) : [Abrév. : IDEA, 1]</p> <ul style="list-style-type: none"> - Index documentaire d'El-Amarna ; - Liste/codage des textes = pp. xix-xxxiv ; - Index des ouvrages de références = pp. 1-411 ; - Index des textes bibliques = pp. 412-419.
<p>Vol. 2 (1990) :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Bibliographie de Mari. Archéologie et Textes [1933-1988] = pp. 1-124 ; - Publication des fouilles = pp. 1-7 ; - Édition des textes = ARM(T) = pp. 8-16 ; - Monographies et articles = pp. 17-124 ; - Liste/concordances des textes prophétiques » = pp. 125-128. 	<p>Vol. 2 (1995) : [Abrév. : IDEA, 2]</p> <ul style="list-style-type: none"> - Bibliographie des textes babyloniens d'El-Amarna [1988-1993] = pp. 1-113 ; - Index des textes EA cités = pp. 114-119 ; - Concordances et sigles EA = pp. 121-223.
<ul style="list-style-type: none"> - Bibliographie de Mari – Suppléments [à la] (avec mises à jour & intercalassement annuels) : in : Akkadica, 77/1992, pp. 1-37 [= N° I] ; 81/1993, pp. 1-21 [N° II] ; 86/1994, pp. 1-23 [= N° III] ; 91/1995, pp. 1-22 [= N° IV] ; & 1996, 20 pp. [= N° V] – sous presse – [etc...] 	<ul style="list-style-type: none"> - Bibliographie d'El-Amarna – Suppléments (avec mises à jour & intercalassement bisannuels) : in : Ugarit-Forschungen, 1995, 22 pp. [= N° I] etc... – sous presse –

LISTE DES TEXTES « PROPHÉTIQUES » DE MARI

– TABLEAU DE CONCORDANCES : ARM-Pr. // ARM(T) // [N° Inv.] // AÉM I/1

ARM-Pr	N° ARM(T) [+ e.a.]	[N° Inv. (*)]	N° AÉM I/1 – (**)
n.b. : (*) N° Inv. = N° en A.xxxx (ou) M.yyyy; (**) AÉM I/1-3 = ARM(T) XXVI/ (1-3).			
1	R.A., 42/1948, pp. 128-132	[A.15]	233 [= Rêves]
2	[+ 26] < = anct. Lods-Dossin >	[A.1121+A.2371]	R.A., 78/1984, p. 8
3	II/90	[A.4865]	220
4	III/40	[A.2030]	221
5	III/78	[A.4934]	221-bis
6	VI/45	[A.368]	201
7	X/4	[A.996]	207
8	X/6	[A.321]	212
9	X/7	[A.100]	213
10	X/8	[A.671]	214
11	X/9	[A.2233]	208
12	X/10	[A.2437]	236 [= Rêves]
13	X/50	[A.994]	237 [= Rêves]
14	X/51	[A.122]	238 [= Rêves]
15	X/53	[A.3420]	195
16	X/80	[A.1047]	197
17	X/81	[A.2264]	204
18	X/94	[A.2858]	239 [= Rêves]
19	X/100	[A.907]	232 [= Rêves]
20	X/117	[A.3424]	240 [= Rêves]
21	XIII/23	[A.4996]	209
22	XIII/112	[M.13841]	234 [= Rêves]
23	XIII/113	[M.13842]	235 [= Rêves]
24	XIII/114	[M.13843]	210
25	(= Div., pp. 79-80)	[A.455]	215
<26>	[-- Voir N° 2 --]	<[A.2731]>	
27	(= Div., pp. 85-86)	[A.4260]	194 [= Éch. Lettres]
28	R.A., 69/1975, pp. 29-30	[A.222]	229 [= Rêves]

= Textes supplémentaires du *corpus* **ARM-Pr.** selon **AÉM I/1** :

29		[A.3719]	196
30		[A.3912]	198 [= Pr. ?]
31		[A.925+A.2050]	199
32		[M.6188]	200
33		[M.11046]	202
34		[A.963]	203
35	= XXV/816 (!)	[M.7306]	205 [= Pr. ?]
36		[A.3893]	206
37		[A.3178]	211
38		[A.2209]	216
39		[A.8071]	217
40		[M.14836]	218
41		[M.13496+M.15229]	219
42	= X/106 (+!)	[A.3724]	222 [= Pr. ?]
43		[M.9601/Fragm.]	223
44		[A.428]	A.É.M., I/2, N° 371
45		[A.1968]	M.A.R.I., 7/1993, pp. 41-61

= extrait de : Bibliographie de Mari – Archéologie & Textes [1933-1988], (Wiesbaden 1990), pp. 123-128 (= p. 126 : édition ici mise à jour) :

Notes sur les origines de l'apocalyptique judaïque à la lumière des « prophéties akkadiennes »*

Dans le cadre de ce séminaire consacré à l'étude de l'apocalyptique, notre seul propos sera de :

- présenter un dossier relatif à des textes cunéiformes habituellement groupés sous le terme de : « *Prophéties akkadiennes* », ¹ ce dossier étant rarement envisagé en pareil contexte en raison de son caractère fragmentaire qui en interdisait, jusqu'à ces dernières années, ² une interprétation d'ensemble ;
- puis d'examiner brièvement les relations possibles de ces « Prophéties akkadiennes » avec le genre littéraire et la thématique des traditions apocalyptiques ultérieures ;
- de présenter enfin, et à titre d'hypothèse, quelques remarques destinées à éclairer le problème des origines de l'apocalyptique judaïque, ainsi que de sa relation avec le prophétisme.

* Dans le cadre de ce séminaire sur l'Apocalyptique, la présente note veut avant tout réunir les résultats récemment acquis quant à l'établissement du texte et à l'interprétation des « *Prophéties akkadiennes* » (Cf. A) *Sources* et bibliographie). Sur cette base documentaire, dont le caractère fragmentaire doit être souligné d'emblée, nous tenterons d'élaborer une hypothèse de lecture qui ne saurait être que provisoire.

¹ Abréviation = *Pr.A.* (N°), employée ci-après ; le terme de « prophétie », qui prête d'ailleurs à équivoque et qui ne devrait pas abuser sur leur contenu (cf. – *infra* –, p. 82s.), fut appliqué pour la première fois à l'un de ces textes (= *Pr.A.* 1) par son éditeur E. EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* (= *K.A.R.*), in coll. W.V.D.O.G., vol. 28-34, (Leipzig 1915-1920) : = *K.A.R.*, vol. II, fasc. 9, pp. 374-375 = N° 421 (autographie) et, par le même, in : *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (= *A.O.T.A.T.*), H. GRESSMANN, éd., 2^e éd. revue, (Berlin-Leipzig 1926), pp. 283-284.

² Voir – *infra* –, pour la bibliographie récente du sujet ; A) *Sources*, p. 72-73.

Note : La présentation des textes est établie selon l'ordre que voici :

- a) Titres proposés antérieurement ;
- b) Numéro d'inventaire(s) et référence de la publication [*éd. 1^{re}*, ou publication la plus récente, en cas de compléments] ;
- c) Lieu(x) d'origine de la tablette ;
- d) Date de composition ;
- e) Transcription ;
- f) Traduction ;
- g) Études.

Bibliographie (récente) :

- A.K. GRAYSON – W.G. LAMBERT, « Akkadian Prophecies », in *J.C.S.*, 18/1964, pp. 7-30 (pp. 24-28 : autographies ; p. 7, n. 3-9 : études antérieures) ;
- R.D. BIGGS, « More Babylonian 'Prophecies' », in *Iraq*, 29/1967, pp. 117-132 et Pl. XLV ;
- W.W. HALLO, « Akkadian Apocalypses », in *I.E.J.*, 16/1966, pp. 231-242 ;
- R. BORGER, « Gott Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten. Zwei prophetische Texte », in *Bi. Or.*, 28/1971, pp. 3-24.

N.B. : Les textes indiqués par le signe *K* (+ *numéro d'inventaire*) correspondent aux tablettes provenant du site de Kuṣyundjik (l'antique Ninive, dont le « Nordpalast » abritait la fameuse bibliothèque du roi Assurbanipal (668-631 av.), soit env. 25.000 tablettes) : cf. E. Leichty, *A Bibliography of the cuneiform tablets of the Kuyunjik Collection in the British Museum*, (London 1964), à compléter par R. BORGER, *Handbuch der Keilschriftliteratur*, vol. II, (Berlin 1975), pp. 331-395 ; ce dernier ouvrage comporte également (pp. 661-672) la liste des *abréviations* utilisées ci-après :

Pr.A. 1 :

- a) « Recueil de prophéties » (EBELING) / Texte « A » (GRAYSON – LAMBERT).
- b) VAT 10179 [publ. E. EBELING, *K.A.R.*, n° 421 : collations de E.F. WEIDNER, in *A.f.O.*, 13/1941, pp. 234-236. et de W.G. LAMBERT, in *J.C.S.*, 18/1964, p. 291.
- c.) Aššur.
- e-g) A.K. GRAYSON – W.G. LAMBERT, in *J.C.S.*, 18/1964. pp. 9-10, 12-16 (p. 7 : réf. aux études antérieures).

Pr.A. 2 :

- a) « Spéculations astrologiques sur la paix » (fragments) / Texte « B » (GRAYSON – LAMBERT).
- b) (8 fragments). K 7861 [L.W. KING, *C. T.*, 13, 50 : collations de W.G. LAMBERT, in *J.C.S.*, 18/1964, p. 29] + K 11357 + K 11026 + BM 33726 + K 7204 + K 7127 [A.K. GRAYSON – W.G. LAMBERT, in *J.C.S.*, 18/1964, pp. 24-25] + 9NT21 (= A 32332) [R.D. BIGGS, in *Iraq*, 29/1967, Pl. XLV, après p. 125] + K 1849.
- e-g) R.D. BIGGS, in *Iraq*, 29/1967, pp. 118-128 (avec bibl.).

Pr.A. 3^A :

- a) « Le discours prophétique de Marduk » (BORGER) / Texte « D » (partiel : GRAYSON – LAMBERT) (+) « Marduk-narû » (partiel : GÜTERBOCK).

- b) (12 fragments) : K 2158 + K 3353 + K 8708 + K 13678 + Rm 297 (+) K 7065 + K 12697 + 89-4-26,62 + BM 99210 (+) K 13434 // Sm 1388 // Assur 13348 ek [R. BORGER, in *Bi.Or.*, 28/1971, pp. (3) 5-13 sup.].
- 73 e-g) A.K. GRAYSON – W.G. LAMBERT, in *J.C.S.*, 18/1964, pp. 8-9, 11-12, 21-23 (et 27-28 : partiel) ; R. BORGER, in *Bi. Or.*, 28/1971, pp. 3-13, 16-20 et 21-22 (bibliographie).

Pr.A. 3^B :

- a) « La prophétie du roi-dieu Šulgi » (BORGER) / Texte « C » (partiel : GRAYSON – LAMBERT).
- b) (7 fragments ; = revers du texte 3-A : cf. R. BORGER, in *Bi. Or.*, 28/1971, pp. 3-4) : K 10020 + K 5346 (+) K 4445 + 79-7-8,98 [R. BORGER, in *Bi. Or.*, 28/1971, p. 13 inf.] + K 4495 + K 4541 + K 15508 [A.K. GRAYSON – W.G. LAMBERT, in *J.C.S.*, 18/1964, p. 26]. – *Duplicat* : VAT 14404 (= Assur 13956 hc) [E.F. WEIDNER, in *AfO.*, 13/1941, p. 235/b ; collations de W.G. LAMBERT, in *J.C.S.*, 18/1964, p. 30, et variantes notées par R. BORGER, in *Bi. Or.*, 28/1971, p. 15 inf.).
- e-g) A.K. GRAYSON – W.G. LAMBERT, in *J.C.S.*, 18/1964, pp. 7-9, ll. 19-21 ; R. BORGER, in *Bi.Or.*, 28/1971, pp. 3-4, 14-15, 20-24.

Pr.A. 4 :

- a) « Fragment séleucide de (?) Babylone » (BIGGS).
- b) LBAT 1543 [= publ. T.G. PINCHES – J.N. STRASSMAIER – A.J. SACHS (éds.), *Late Babylonian Astronomical and Related Texts*, in coll. « Providence Univ. Studies », vol. XVIII, (Providence 1955), p. 243].
- c) Babylone (?).
- d) Époque séleucide.
- e-g) R.D. BIGGS, in *Iraq*, 29/1967, pp. 128-132 (et cf. réfs. in R. BÜRGER. *H.K.L.*, vol. 1 (1967), pp. 396-397).

Pr.A. 5 [Cf. Addendum]

- a) (« Tablette d'Uruk »).
- b) Warka N° 22307/7.
- c) Uruk, zone d'habitations (campagne 1969) : niveau de la période achéménide ancienne [bibliothèque privée d'un magicien ou d'un devin (?)].
- d) Époque néo-babylonienne : 1^{ère} moitié du 6^{ème} siècle avant notre ère.
- e-g) H. HUNGER – S.A. KAUFMAN, in *J.A.O.S.*, 95/1975, pp. 371-373/a-sup., et 373/a-375, (cf. p. 375, n. 19 : bibliographie).

Pr.A. 6 :

- a) Fragments isolés.
- b) i) K 4458 [publ. E.F. WEIDNER, in *AfO.*, 13/1941, p. 235/a-sup.].
- ii) K 3253 [publ. A.K. GRAYSON – W.G. LAMBERT, in *J.C.S.*, 18/1964, pp. 27/binf. et 25/a-inf.].
- iii) K 14372 [– *idem* –, p.25/a-sup.].
- iv) Sm 1205 [– *idem* –, p.27/a-sup.].

B – Analyse

Sur le plan de la forme, ce groupe de textes répond à plusieurs critères d'unité :

a) rédigés au présent-futur, à l'exception des introductions mythologiques (par ex. *Pr.A.* 2, ll. 1-12), ces textes offrent une série de propositions déclaratoires, sans aucune trace des clauses conditionnelles propres à la littérature divinatoire (*omina*) ou à la formulation casuistique du droit, ni des propositions temporelles ou circonstanciellles qui caractérisent les textes historiques, rituels ou épiques ;³

b) pour la plupart de ces sentences déclaratoires, le sujet logique est implicite, soit par une construction passive, soit par référence à un roi anonyme ;⁴

c) ces sentences déclaratoires, enfin, sont le plus souvent groupées en paragraphes, parfois marqués dans le texte par un trait de séparation.⁵

Ainsi qu'il apparaît donc à première lecture, ces textes font figure de *vaticinia ex eventu* : en effet, a-t-on pu écrire à leur sujet, « les allusions sont juste assez vagues pour suggérer le style des prédictions, mais en même temps elles ne le sont pas suffisamment pour échapper au soupçon d'avoir été inspirées par des événements historiques. »⁶

Il serait tentant, dès lors, à la lumière des durées de règnes qui nous sont connues à partir de Sargon d'Akkad ;⁷ de vouloir situer les durées mentionnées par nos textes dans les listes chronologiques connues par ailleurs.

Les tentatives en ce sens ne font pas défaut, mais en raison des divergences de vues des spécialistes et malgré une certaine vraisemblance en faveur de l'hypothèse « historique », nous n'appuyons pas notre argumentation sur ces données chronologiques encore incertaines.⁸ Nous en retiendrons uniquement cette référence, par [75] mode d'allusions, au passé historique du pays, du moins à ses événements les plus marquants, et leur

³ Cf. W.W. HALLO, « Akkadian Apocalypses », in *I.E.J.*, 16/1966, pp. 231-242 (= pp. 234-235) ; ces particularités formelles du style caractérisent suffisamment ce groupe de textes pour en permettre une étude d'ensemble, sans qu'il soit néanmoins possible d'y voir un véritable « genre littéraire » (cf. pp. 77-78).

⁴ Cf. W.W. HALLO, *ibidem*, p. 234 ; – pour un exemple d'anonymat à l'époque royale en Israël (à savoir le *malki-sedeq* de *Psaumes* 110/4-5). cf. E. LIPINSKI, « Études sur des textes 'messianiques' de l'Ancien Testament », in *Semitica*, 20/1970, pp. 41-57 (= pp. 56-57).

⁵ Voir le tableau synoptique : « Structure des *Pr.A.* » (*infra*, p. 79).

⁶ Ainsi W.W. HALLO, *ibidem*, p. 235, alinéa 2.

⁷ Pour un aperçu rapide, cf. J. A. BRINKMAN, « Chronologie de la période historique en Mésopotamie » [Appendice], *apud* A.L. OPPENHEIM, *La Mésopotamie. Portrait d'une civilisation*, (Paris 1970), pp. 341-352.

⁸ Pour l'état de la question, cf. W.W. HALLO, *ibidem*, pp. 235-239, et R. BORGER, in *Bi.Or.*, 28/1971, pp. 21-23.

transposition dans le futur – que ces prédictions se proposent précisément de « révéler ».

Sur le plan thématique, chacun de ces paragraphes (en dehors des prologues mythologiques) mentionne l'avènement d'un roi anonyme avant de caractériser, de manière plus ou moins développée, ce règne à venir.

1) Ces divers paragraphes débutent par une formule annonçant l'avènement d'un souverain. Citons à titre d'exemples :

- *Pr.A.* 1 *ellâ* (DU₆.DU) *rubûm* (NUN)-*ma* x (= chiffre)
MU.MEŠ *šarru-tû ippuš* (DÛ)⁹
« Un souverain viendra, (durant) *x* années *il exercera la royauté !* »⁹
- *Pr.A.* 2 *mār šarri šā ina pī niše^{mes} šām-šú la na-bu-ú*
ellâ (DU₆.DU) -*makussâ* (AŠ.TE) *išabbat* (DIB)
« Un fils de roi, qui n'est pas proclamé par le peuple, surgira et accèdera au trône »¹⁰
- *Pr.A.* 3^A *šār KA.DINGIR.RA (Bābili)^{ki} E₁₁ (illām)-(ma)*
« Un roi de Babylone va être intronisé (?) »¹¹
- *Pr.A.* 4 NUN x (= chiffre) MU.MEŠ NUN.MEŠ (= *šarrûtu*) DÛ-šú
« Le souverain exercera le pouvoir pendant *x* années. »¹²

2) Les règnes ainsi annoncés peuvent être caractérisés du double point de vue de leur durée (en nombre d'années)¹³ et de leur qualité (bons ou mauvais). À nous en tenir à ce second aspect, celui de la description qualitative, on notera en quels termes d'opposition radicale du « bien » et du « mal » – qui confinent à un dualisme [76] chronologique – sont caractérisés ces règnes par l'ensemble de notre documentation, ainsi qu'il ressort du tableau synoptique suivant (cf. p. 79) [= ici p. 131].

Qui plus est, ce principe d'opposition commande la structure littéraire des documents, et parfois jusqu'à leur présentation matérielle.¹⁴

Le mode de description de ces règnes successifs et antagonistes est particulièrement instructif :

⁹ Voir col. II, ll. 2, 9, 19, 20 ; col. III, l. 9, et Revers, col. II, ll. 2, 10 : cf. A.K. GRAYSON – W.G. LAMBERT, in *J.C.S.*, 18/1964, pp. 12-14 [= texte « A »].

¹⁰ Voir l. 21 : cf. A.K. GRAYSON – W.G. LAMBERT, *ibidem*, pp. 17-18 [= texte « B »], et R.D. BIGGS, in *Iraq*, 29/1967, pp. 122-123 (et p. 126, notes).

¹¹ Voir col. II, l. 19 (et cp. col. I, l. 23) : cf. R. BORGER, in *Bi.Or.*, 28/1971, pp. 6, 8 et 16-17.

¹² Voir Face (I), l. 4' (et cp. Revers (?), l. 3') : cf. R.D. BIGGS, – *ibidem* –, pp. 129-131. – Pour la valeur *šarrûtu* de NUN.MEŠ, cf. *Pr.A.* I. col. II, 2, 9, etc.

¹³ Ces séquences numériques fournissent la base des diverses hypothèses historiques mentionnées ci-dessus (voir p. 74, n. 7 et 8).

¹⁴ À savoir les traits de séparation dans le texte : voir notamment l'autographie du texte *Pr.A.* I par E. EBELING, in *K.A.R.*, N° 421, *ad loc.* ; nous avons fondé notre propre étude de la structure littéraire des *Pr.A.* (cf. le *Tableau synoptique*) sur les repères ainsi fournis par les scribes.

a) D'une part, à l'annonce de l'avènement d'un roi fera suite une description quasi idyllique des effets de son règne à venir :

Ainsi, en *Pr.A.* 1, ll. 2-7 :

« [Un souverain viendra] et règne[ra] durant 18 années : Le pays, habitera en sécurité, (et son) peuple [jouira] de la prospérité. Les dieux feront tomber des décisions favorables sur le pays, des vents favorables [souffleront] ...

^dSakkan (= dieu du bétail) et ^dNisaba (= déesse des céréales) susciteront l'abondance(?) dans le pays.

Pluies et averses surviendront. Les *habitants* du pays vivront une fête. »¹⁵

b) D'autre part, la présentation des règnes néfastes n'est pas moins absolue, offrant une vision sans espoir – à vues humaines – de ces périodes maudites. L'exemple le plus frappant est fourni par *Pr.A.* 3^A, col. II, ll. 1-11 :

Le dieu de la bière rendit malade le cœur du pays. Les cadavres des gens barrent les portes. Les frères se détruisent (mutuellement), les amis s'entreteuent à l'épée.¹⁶ Les notables s'en prennent aux pauvres.¹⁷ Le sceptre se raccourcit ; sur le pays survient la désolation ; des usurpateurs (?) amoindrissent le pays. Les lions barrent la route, les chiens deviennent enragés et attaquent les gens ; tous ceux qu'ils mordent ne guérissent pas, mais meurent !¹⁸

¹⁵ Traduction d'après A.K. GRAYSON – W.G. LAMBERT, *loc. cit.*, pp. 13-14 ; voir également celle d'E. EBELING, in *A.O.T.A.T.*, 2^e éd. revue (Leipzig 1926), p. 283. – Cp. les descriptions parallèles, qui attestent les motifs suivants : – *Pr.A.* 1, col. III, ll. 1-8 [sacrifices réguliers aux dieux ; pluies, fécondité du bétail et abondance] ; rev., ll. 11-17 [restauration des sanctuaires, pluies, (...), richesse, entente familiale] ; – *Pr.A.* 2, ll. 29-31 [restauration d'Ešnunna, ...] ; – *Pr.A.* 3^A, col. I, ll. 23-28 [...] 3'.17' [un roi à Babylone, accomplissement des rites à ^dMarduk, venue des tributaires à Babylone] ; – *Pr.A.* 3^B, col. V, ll. 16-33 [restauration des cités et des sanctuaires, fixation des sacrifices, ...] ; – *Pr.A.* 4, Face (?), ll. 11'-14' [acclamation du roi (?)].

¹⁶ Il faudrait peut-être rapprocher ce passage du dossier établi par H. WEIPPERT, « Jahwekrieg und Bundesfluch in Jer. 21, 1-7 », in *Z.A.W.*, 82/1970, pp. 396-408, d'autant plus que le même motif est attesté – sous une forme quasi stéréotypée – en *Pr.A.* 2, ll. 15^B-16 (cf. R.D. BIGGS, *loc. cit.*, pp. 120-121) ; 3^B, col. IV, l. 9' et col. V, ll. 5-6 (cf. R. BORGER, *loc. cit.*, pp. 14-15 et 20) et 4, Revers (?), l. 8' (cf. R.D. BIGGS, *ibid.*, pp. 131-132). – Dans la perspective présente de l'apocalyptique, on notera que le texte de Jér. 21/5-6 a pu justement être interprété comme « the reversal of salvation history » (ainsi J.J.M. ROBERTS, « The Hand of Yahweh », in *V.T.*, 21/1971, pp. 244-251 (= p. 249, n. 1), mais il est clair que ce motif, avec beaucoup d'autres, remonte aux anciennes traditions de la guerre sainte (cf. *Jug.* 7/22^a, *1 Sam.* 14/20 et *Zach.* 14/13).

¹⁷ Ce thème rejoint, mais comme un constat plus qu'un jugement éthique, la prédication sociale des prophètes bibliques du 8^e siècle avant notre ère : cp. *Amos* 3/9-10 ; 4/1 ; 5/7, 10-12, etc. – Sur le contexte historique et social de ce discours prophétique, cf. H. DONNER, « Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel », in *Or. Ant.*, 2/1963, pp. 229-245.

¹⁸ Traduction R. BORGER, *loc. cit.*, p. 16/a.

– Cp. : *Pr.A.* 1, ll. 10-18 [révolte d'Élam, pillage d'Akkad, destruction des temples, révolution, désordre et malheur ...] ; rev., ll. 1-10 (destruction du reste de l'humanité, ruine des cités, exil des sanctuaires (statues divines ?), révolution, défaite] ;

– *Pr.A.* 2, ll. 13-18 (meurtre du roi de Babylone ; révolte contre le prince ; désordre to-

C – Interprétation

Après cette trop brève description, il ne saurait être question de vouloir présenter ces documents fragmentaires comme des exemplaires d'une véritable production apocalyptique, au sens littéraire du terme. Certes, une telle documentation serait remarquable de par son ancienneté, la mise par écrit la plus récente de ces textes¹⁹ datant de la fin de l'époque néo-assyrienne, soit du 7^e siècle avant notre ère.

[78] Cependant, il nous paraît difficile de ne point reconnaître dans ce dossier, il est vrai à l'état quasi embryonnaire mais simultanément au niveau de la structure aussi bien que des motifs, les caractéristiques principales de ce que sera le futur courant apocalyptique, après l'Exil, aux époques juive et chrétienne.

Tout d'abord : la caractéristique permanente de la littérature apocalyptique, à savoir la détermination antagoniste du temps dans le cadre d'une vision globale de l'histoire, apparaît ici de manière indubitable :

– l'alternance des périodes (« Heil » und « Unheil »), qui marque le déroulement du temps historique ;²⁰

– le caractère anonyme des souverains, symboles de ces périodes, qui en permet une transposition spéculative dans le futur ;

– les éléments-cadres, attestés par les introductions mythologiques,²¹ enfin, qui semblent orienter vers une vision cohérente de l'histoire en réf-

tal ; pillage des réserves] ; ll. 21-28^a (épidémie, famine, troubles), et ll. 32-38 [?] ;

– *Pr.A.* 3^b. col. III, l. 11' à col. V, l. 15 [injustice ; guerre ; troubles ; pillage de Babylone] ;

– *Pr.A.* 4, Face (?), ll. 3'-9' (révolution de palais), et Revers (?), ll. 3'-9' [cherté des produits, troubles].

¹⁹ Sauf en ce qui concerne *Pr.A.* 4, dont la rédaction date de l'époque séleucide (4^e-3^e siècles avant notre ère) et provient sans doute de Babylone : cf. R.D. BIGGS, in *Iraq*, 29/1967, pp. 128-132).

²⁰ Bien que, dans son état actuel, le dossier des *Pr.A.* ne permette pas d'être affirmatif sur le premier point, la fin des textes étant le plus souvent perdue (ainsi *Pr.A.* 1, 2 et 4), leur structure si nettement fondée sur un mériisme à la fois temporel et qualitatif – caractéristique bien connue de la mentalité sémitique – en constitue une illustration parfaite, dont l'étude des origines de l'apocalyptique devrait tenir mieux compte. – Sur cette question du mériisme sémitique, qui mériterait amplement d'être reprise dans son ensemble, voir déjà l'étude fondamentale de Th. NÖLDEKE, « Wörter und Gegensinn (*Aḏḏād*) » in *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, (Strasbourg 1910), pp. 67-108, ainsi que D. REIG, « Antonymie des semblables et corrélation des opposés en arabe », in *Bull. d'Études Orientales*, 24/1971, pp. 135-155. Pour l'hébreu, cf. G. LAMBERT, « Lier – délier. L'expression de la totalité par l'opposition des contraires », in *Vivre et Penser*, 3e Série, 1943-44 [= *R.B.*, 52/1945], pp. 90-103.

²¹ Ainsi en *Pr.A.* 2, 3^A et 3^B (voir *ad loc.*) ; en *Pr.A.* 1, col. I, ll. 1-8, en subsistent des vestiges (voir, à la ligne 3, la mention des divinités : ^dAnu et ^dIštar – cf. A.K. GRAYSON –

rence à une révélation divine et dans l'attente d'une ère future de paix absolue.

Il appartiendra aux spécialistes des origines et de l'évolution de l'apocalyptique judaïque d'ausculter le détail de ces textes et de débattre de leur incidence exacte en ce domaine. Notre propos se limitera ici volontairement à quelques remarques, avancées à titre d'hypothèse et en guise de conclusions provisoires.

Ces remarques porteront sur les quatre points suivants :

- 1) Genres littéraires connexes
- 2) Prophétisme et apocalyptique (en domaine cunéiforme)
- 3) Cadre historique et fonction des *Pr.A.*
- 4) Théories sur les origines de l'apocalyptique juive – Critique.

80 1) *Genres littéraires connexes*

S'il est admis, en effet, que nous nous trouvons ici en présence de l'un de ces points de surgissement d'un discours apocalyptique, fût-ce à l'état embryonnaire – et surtout dans ce cas –, il serait d'un intérêt certain de pouvoir en dégager les relations littéraires éventuelles, qu'elles soient d'ordre formel ou thématique :

W.G. LAMBERT, in *J.C.S.*, 18/1964, p. 12, et cp. R.D. BIGGS, in *Iraq*, 29/1967, p. 118, n. 9) (voir le Tableau synoptique).

Structure des "Prophéties akadiennes"

– Tableau synoptique –

• Pr. A. 1	$\left\{ \begin{array}{l} + \text{ I 1. 1-8 / } \\ - \text{ (?) } \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{col. III, I 1. 1-8, 9 } \\ \downarrow \text{ y } \\ \text{Rev. II, I 1-10 / } \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{ / 11-20 (... } \\ \text{ / 19-35 [1'-17' [+ Ass. III-IV + II, 1'-30'] } \\ \text{ / 12-18 / } \\ \text{ / 16-33 [} \\ \text{ VI, 1'-2' (col.) } \end{array} \right\}$
• Pr. A. 2	$\left\{ \begin{array}{l} + \text{ I 1. 1-12 : introd. my- } \\ \text{ thol. : (promulgation de } \\ \text{ l'acte-mišaru) } \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{ 19-20 } \\ \text{ 28b-31 / } \\ \text{ 39-4 } \\ \text{ † (?) } \end{array} \right\}$	
• Pr. A. 3A	$\left\{ \begin{array}{l} + \text{ I, II, 1-22 : prologue } \\ \text{ (au discours prophé- } \\ \text{ tique de Marduk) } \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{ 13-18 } \\ \text{ 21-28a } \\ \text{ 23-38 ... } \\ \text{ 3'-17' / } \\ \text{ 18'-25' } \\ \text{ II, 1-11 } \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{ / 32-38 / 39-4 } \\ \text{ / 19-35 [1'-17' [+ Ass. III-IV + II, 1'-30'] } \\ \text{ / 12-18 / } \\ \text{ / 16-33 [} \\ \text{ VI, 1'-2' (col.) } \end{array} \right\}$
• Pr. A. 3B	$\left\{ \begin{array}{l} + \text{ I, 1-12 I 1, 2'-21'-III, 3'-10' } \\ \text{ (auto-présentation du roi-dieu Šulgi) } \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{ 11'-25' I 1'-1V, 1'-24'-V, 2-15 } \\ \text{ / 10'-19' } \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{ 16-33 [} \\ \text{ VI, 1'-2' (col.) } \end{array} \right\}$
• Pr. A. 4	$\left\{ \begin{array}{l} + \text{ (... ?) } \\ \text{ (Face ?) I 1, 1-2' } \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{ / 3'-9' / } \\ \text{ (Revers ?) 3'-9' / 10'-15' ... } \end{array} \right\}$	
• Pr. A. 5	$\left\{ \begin{array}{l} + \text{ (... ?) Face, II, 1-8 (?) } \\ \text{ / 9-12 / } \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{ 3-24 (?) / } \\ \text{ 4' [Rev. II, 1-2 (?) / 3-6a/6b, 8/9-10/ } \\ \text{ 11-15/16-18 } \end{array} \right\}$	
• Pr. A. 6	$\left\{ \begin{array}{l} - \text{ - fragments isolés - ? } \end{array} \right\}$		

a) sur le plan formel, deux connexions au moins²² peuvent être mises en évidence :

- i) d'une part, avec les *omina astrologiques*, dont certaines introductions de paragraphes font ici état, sous forme de protases ;²³
- ii) d'autre part, ce qui est loin d'être contradictoire en raison des références historiques fournies par les textes divinatoires,²⁴ avec la *littérature chronographique* : cette connexion pourrait expliquer, entre autres, les références aux durées des règnes des différents rois anonymes, et ceci en rappel implicite d'une période bien antérieure à la période de compilation proprement dite (époque néo-assyrienne : 7^e siècle av.), puisque remon[81]tant le plus souvent avant la fin de la I^{ère} dynastie babylonienne.²⁵

Dans les deux cas, notons dès à présent que notre documentation se réfère à une activité de type déductif, spéculatif et sapiential, qu'il s'agisse du domaine divinatoire ou historiographique.

²² Pour la catégorie plus large des « textes similaires », cf. la liste dressée par A.K. GRAYSON – W.G. LAMBERT, in *J.C.S.*, 18/1964, pp. 8-9 ; l'étude fondamentale de R. BORGER, in *Bi.Or.*, 28/1971, pp. 3-24, a cependant démontré que certains de ces textes, par ex. « l'autobiographie de ^dMarduk » [= *Pr.A.* 3^A], font en fait partie intégrante du présent dossier.

²³ Se reporter aux indications données par J. BOTTÉRO, « Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne », in *Divination et Rationalité*, J.P. VERNANT, éd., in coll. « Recherches anthropologiques », (Paris 1974), pp. 70-197 : « Ces précisions [= *Pr.A.*] sont faites dans un langage qui tient de fort près à celui des apodoses des traités de divination déductive. ... Toutefois, l'existence même de ces recueils, et précisément dans la mesure où l'on y a supprimé les protases (...), implique un certain intérêt endémique pour les *révélations* touchant l'avenir et, de ce biais, trahit une mentalité plus ou moins inclinée vers la divination inspirée » (= p. 95, n. 3). Cette même note précise : « que deux de ces recueils « prophétiques » sont mis sur la bouche d'êtres divins [Voir *Pr.A.* 3^A et 3^B], détenteurs naturels de la connaissance de l'avenir ».

²⁴ Cf. W.W. HALLO, in *I.E.J.*, 16/1966, pp. 239-240 ; l'importance des textes divinatoires quant à l'historiographie mésopotamienne a été mise en évidence par J.J. FINKELSTEIN, « Mesopotamian Historiography », in *P.A.Ph.S.*, 107/1963, pp. 461-472 (spéct. p. 463). à la suite de J. NOUGAYROL, « Note sur la place des 'présages historiques' dans l'extispicine babylonienne », in *Ann. de l'E.P.H.E.*, Ve Section, Année 1944-45, (Paris 1945), pp. 5-41, mais elle est contestée par A.K. GRAYSON, « Divination and the Babylonian Chronicles », in *La Divination en Mésopotamie ancienne ...*, (Paris 1966), pp. 69-76.

²⁵ Soit env. 1595 av. n. ère : c'est le cas pour *Pr.A.* 2 et 3^B, comme le démontrent A.K. GRAYSON – W.G. LAMBERT, *loc. cit.*, p. 9, et W.W. HALLO, in *I.E.J.*, 16/1966, p. 239 ; R. BORGER, *loc. cit.*, pp. 21-23, fournit d'intéressantes précisions sur les « relectures » ultérieures de ces allusions historiques, toujours avant la fin du II^e millénaire av. notre ère.

b) sur le plan du contenu, l'une des introductions mythologiques au moins, et par suite l'ensemble des descriptions de règnes fastes,²⁶ se présentent comme la promulgation, et les effets directs, de l'acte juridique et royal *mīšaru*, qui vise à abolir toute cause et toute manifestation de troubles, bref, au rétablissement du droit originel.²⁷ Ainsi *Pr.A.* 2, ll. 7-10 (12) :

« [^d]Anu co[mmande] à ^dEnlil de promulguer un acte-*mīšaru* : »
[^d]A-num ana^dEn-līl mi-šá-ra šá-ka-na i[q-bi] (l. 7^a).

« Un acte-*mīšaru* sera promulgué, [le désordre] sera aboli, les troubles apaisés, ceux qui ont été dis[persés seront ramenés], le juste sera rétabli et [...] ; le pauvre deviendra riche, le riche [deviendra pauvre ?] : les biens de l'humble seront préservés... »²⁸

Cette institution juridique renvoie à nouveau au temps de la I^{ère} dynastie babylonienne :²⁹ le renversement de situation est clairement décrit à chaque fois, présupposant une période de troubles à laquelle fera suite, du fait de l'intervention royale, une époque idéale de paix et de justice, préfiguration du temps messianique.³⁰

2) Prophétisme et apocalyptique (en domaine mésopotamien)

La distinction est nette, par contre, en ce qui concerne la relation entre ce dossier des *Pr.A.* et les tablettes à caractère prophétique connues par les Archives royales de Mari, datées du règne de Zimri-Lim,³¹ également à l'époque de la I^{ère} dynastie babylonienne.

²⁶ À savoir *Pr.A.* 2, ll. 1-12 (cf. R.D. BIGGS, *loc. cit.*, pp. 120-121, et – *supra* – p.76, par. a).

²⁷ Cf. l'hébreu *iāšar* – « droit », et cp., quant au sens, la *šēmita* – « remise » prévue par *Deut.* 15/1-18 : cf. F.R. KRAUS, in *Studies ... B. Landsberger*, (Chicago 1965), pp. 230-231 (avec des différences).

²⁸ Traduction de R.D. BIGGS, in *Iraq*, 29/1967, p. 121.

²⁹ Le témoin le plus complet est en effet l'édit du roi Ammi-Šaduqua, cf. : F. R. KRAUS, *Ein Edikt des Königs Ammi-Šaduqua von Babylon*, in coll. « *Studia et documenta ad iura orientis antiqui pertinentia* », vol. 5, (Leyde 1958) – avec les commentaires suscités : cf. R. BORGER, *H.K.L.*, vol. 1 (1967), p. 252, et des exemplaires analogues : cf. F.R. KRAUS, « Ein Edikt des Königs Samsu-Iluna von Babylon », in *Studies ... B. Landsberger*, in coll. Ass. St., vol. 16, (Chicago 1965), pp. 225-231, et J.J. FINKELSTEIN « Some New *Misharum* Material and its Implications », – *ibidem* –, pp. 233-246 [= autographie de BM.80318, provenant de Sippar].

³⁰ Cp. le poème messianique d'*Ésaïe* 11/3-9 et, par antiphrase, 7/17-25 et 9/7-11.

³¹ Selon la chronologie moyenne, vers 1789-1758 av. n. ère, contemporain de Hammurapi de Babylone (vers 1792-1750 av.) ; ce dernier est d'ailleurs mentionné en plusieurs de ces oracles prophétiques, ainsi en A.R.M. XIII/23 ; 114 ; 113 [? – rest.] et X/6 : cf. S.V.T., 17/1969, pp. 117-121.

Ni le cadre historique précis, ni la forme littéraire des oracles, ni le mode de transmission de la volonté divine ne revêtent ici des aspects semblables :³²

– à une révélation de type intuitif, celle qu'attestent les documents à caractère prophétique de Mari sous une influence probablement ouest-sémitique, à savoir la transmission directe et inopinée du message divin, en langage clair et inséré dans l'histoire présente, par l'intermédiaire d'un *āpī-lu(m)* – « répondant » ou d'un *muhhû(m)* – « extatique »³³,

– s'oppose ce type de discours apocalyptique, auquel le terme de « prophéties » s'adapte d'ailleurs assez mal, puisqu'il se caractérise par un discours de type déductif, en référence à une vision prédictionnelle d'une histoire future encore indéterminée ; [83] c'est d'ailleurs là le seul élément – secondaire en ce cas – qui pourrait faire songer au phénomène prophétique.³⁴

À ce titre, notons la parenté entre la structure de ces « *Prophéties akkadiennes* » et tel ou tel passage de la littérature apocalyptique juive. Citons à titre d'exemples et sans aucun but d'exhaustivité :

– tout d'abord « la vision du bélier et du bouc » et son explication finale en *Daniel*, chap. 8, vv. 23-25 ;³⁵

– à Qumrân, le « *Pêser sur (le livre) des Périodes* », tel qu'il vient d'être défini récemment,³⁶ et caractérisé simultanément par une formulation anti-

³² Pour un jugement identique, cf. R.D. BIGGS, in *Iraq*, 29/1967, p. 117. – Sur les tablettes à caractère prophétique de Mari, au nombre de 28 (cp. S. V. T., 17/1969, pp. 112-113 : liste à compléter par l'inédit A.222), cf. Fr. ELLERMEIER, *Prophetie in Mari und Israel*, (Herzberg 1968), 248 pp., et les données complémentaires que nous indiquons en *Bibl.*, 52/1971, pp. 543-555 (bibliographie).

³³ Ces deux désignations de l'intermédiaire humain sont, avec leur forme féminine, les plus fréquentes parmi d'autres : cf. Fr. ELLERMEIER, – *op. cit.* –, pp. 83-84. – Sur les composantes ouest-sémitiques de la civilisation de Mari, cf., pour l'onomastique, H.B. HUFFMON, *Amorite Personal Names in the Mari Texts : A Structural and Lexical Study*, (Baltimore 1965), XVI – 304 pp. (index), et pour nos textes, quelques indications dans notre étude : « Langage prophétique et 'style de cour' selon A.R.M., vol. X, et l'A.T. », in *Semitica*, 22/1972, pp. 5-12 [dans ce volume, pp. 55-62].

³⁴ Nous rejoignons ici le jugement de J. BOTTÉRO, in *Divination et Rationalité*, (Paris 1974), p. 95, n. 3, au sujet des *Pr.A.* : « Il s'agit tout au plus de prédictions touchant le règne de souverains dont le nom n'est jamais précisé. (...) C'est donc ici quelque chose qui relève, premièrement, de la divination déductive. » – Cp. également, bien que fondée sur une interprétation encore fragmentaire, l'interprétation de C.J. GADD, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, in coll. « The Schweich Lectures on Biblical Archaeology (1945) », (London 1948), 101 pp. (= pp. 69-71).

³⁵ Cf. v. 26a, la « vision des soirs et des matins » ; les chapitres 7 à 12 du livre de *Daniel* se réfèrent au règne d'Antiochus IV Épiphane (175-164/3 av. n. ère) : cp. *Dan.* 9/27, cité en *Matth.* 24/15 et *Marc* 13/14 (cf. B. RIGAUX, in *Bibl.*, 40/1959, pp. 675-683).

typique des souverains [du type : *Milkî-sedeq* vs. *Milkî-reša*'] et par la possibilité d'une origine araméenne de sa thématique ;³⁷

– dans l'Apocalypse syriaque de Baruch (2 *Bar.*), enfin, « la vision du nuage et des eaux noires et blanches » (chap. LIII, 1 à LXXIV, 4),³⁸ dans laquelle l'alternance des périodes néfastes et fastes correspond au développement de l'histoire du peuple élu – selon un principe herméneutique qui dépasse d'ailleurs le cadre précédemment défini.

3) *Cadre historique et fonction des Pr.A.*

En raison du caractère fragmentaire du présent dossier, la définition de son cadre historique et de sa fonction reste fort aléatoire pour les cinq textes en question.

[84] L'un d'entre eux cependant (*Pr.A.* 3^A) est susceptible de nous offrir d'intéressantes perspectives : dans son prologue (col. I, ll. 1-22 – et reprise aux ll. 18'-25' – col. II, ll. 12-18), il est fait mention d'un « voyage » du dieu ^dMarduk au pays de Hattu.³⁹ La référence historique qui est ici implicite – et volontairement voilée en un discours explicatif de type oraculaire – est sans doute celle de la conquête de Babylone par le souverain hittite Mursil I^{er} (vers 1595 av. n.è., selon la chronologie moyenne), qu'a dû accompagner l'enlèvement de la statue du dieu national de la cité vaincue, ^dMarduk. L'importance culturelle et politique de cette absence de la statue divine⁴⁰ peut difficilement être surestimée, d'autant plus que la double récurrence du même événement⁴¹ en fait une constante de l'histoire babylonienne.

L'importance vitale de ce motif historique soulève à l'évidence la question de la fonction première du texte, qui peut à son tour éclairer l'origine

³⁶ Cf. J.T. MILIK, « Milkî-sedeq et Milkî-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens (I) », in *J.J.S.*, 23/1972, pp. 95-144 (= pp. 109-124).

³⁷ Cf. – *ibidem* –, p. 144, et *infra*, p. 86.

³⁸ Cf. P. BOGAERT, *L'Apocalypse syriaque de Baruch. Introduction, traduction et commentaire*, in coll. « Sources chrétiennes », vol. 144-145, (Paris 1969) : vol. 1, pp. 501-516, et vol. II, p. 99 (le commentaire ne fait cependant nulle mention de cette répartition significative en périodes) ; cp. la recension de J. HADOT, in *Semitica*, 20/1970, pp. 59-76.

³⁹ Cf. R. BORGER, in *Bi.Or.*, 28/1971, pp. 17-18 et 21-22 : commentaire historique.

⁴⁰ Cp. pour le Temple de Jérusalem, les événements consignés en 2 *Rois* 25/8-17 et 2 *Chr.* 36/10 (les objets précieux de la maison de Yahweh), ainsi que le texte babylonien publié par D.J. WISEMAN, *Chronicles of Chaldaean Kings (625-556 B.C.) in the British Museum*, (London 1956), p. 72-73 [= BM.21946, Rev., ll. 12-13].

⁴¹ Après son retour à Babylone par les soins du roi kassite Agum II (selon l'inscription V R 33 – authentique ? – de ce souverain : cf. R. BORGER, *H.K.L.*, vol. 1 (1967), p. 406), la statue du dieu Marduk fut à nouveau enlevée par le roi assyrien Tukulti-Ninurta 1^{er} (1233-1195 av.), et une nouvelle fois (une copie ?) par les Élamites (vers 1160 av.) qui la conservèrent jusqu'à l'époque de Nabuchodonosor 1^{er} (1127-1105 av.) : cf. R. BORGER, *loc. cit.*, pp. 17-18 et 21.

du discours apocalyptique : s'il est vrai que « la fonction du texte se définit par son rôle social, par son aptitude à répondre à certains besoins de la collectivité qui créa le texte »⁴², il convient de noter que c'est précisément cet événement, de type récurrent et qui met en cause la cohésion religieuse et par conséquent nationale de tout un peuple, qui est à l'origine d'une réflexion et d'une production littéraire de type apocalyptique.

Il est à peine utile d'insister sur le rôle identique que joua l'événement – avec ses conséquences directes⁴³ et lointaines⁴⁴ – de l'Exil à Babylone par le roi Nabuchodonosor⁴⁵ dans l'histoire du peuple juif et dans l'évolution ultérieure de sa littérature apocalyptique.

85 4) *Théories sur les origines de l'apocalyptique juive – Éléments critiques*

Parvenus à ce point, il apparaît à l'évidence que le schéma classique d'une opposition radicale de l'apocalyptique au prophétisme,⁴⁶ même si elle a pu correspondre à une réalité à très haute époque (par ex. au 2^e millénaire av.), ne saurait présenter une vision fidèle de ces deux traditions parvenues à leur apogée respectivement durant la première – avec les prophètes-écrivains des 8^e et 7^e siècles av. – et la seconde – avec le courant apocalyptique post-exilique – moitiés du I^{er} millénaire avant notre ère. À cette époque, la prédication eschatologique des prophètes et l'expression apocalyptique de la sagesse mantique puisent à la même source, celle de la tradition religieuse du Dieu unique d'Israël.

Sans pouvoir songer, dans le cadre qui nous est imparti, à une présentation même partielle de ce sujet, qu'il nous soit permis de mettre en relief deux directions de recherche – en finale, mais en référence directe au dossier précédemment étudié :

⁴² Cf. J.M. LOTMAN – A.M. PJATIGORSKIJ, « Le texte et la fonction », in *Semiotica*, 1/1969, p. 205, cité par J.-C. PICARD, « Observations sur l'Apocalypse grecque de Baruch : I. Cadre historique fictif et efficacité symbolique », in *Semiotica*, 20/1970, pp. 77-103 (= p. 86), ainsi que les remarques de ce dernier (– *ibidem* –, pp. 88-89) sur la fonction abrégative du discours apocalyptique.

⁴³ Par exemple les événements historiques auxquels se réfère le Proto-Zacharie (chap. 1-8) : cf. S. AMSLER, « Zacharie et l'origine de l'apocalyptique », in *S.V.T.*, 22/1972, pp. 227-231. et R. NORTH, « Prophecy to Apocalyptic via Zacharia », – *ibidem* –, pp. 47-71.

⁴⁴ Ainsi la chute de Jérusalem et la ruine du Temple en 70 ap. J.C. par l'empereur Titus : cf. P. BOGAERT, – *op. cit.* –, vol. 1, pp. 127-176. et P. PRIGENT, *La fin de Jérusalem*, in coll. C.A.B., vol. 17, (Neuchâtel 1969). pp. 36-46.

⁴⁵ Après la première déportation en 597 av. n. è., la prise définitive de Jérusalem eut lieu en 586 av. n. è. par le roi de Babylone Nabuchodonosor II (604-562 av.).

⁴⁶ Ainsi M. BUBER, « Prophetie und Apokalyptik » in *Werke*, vol. 2 : *Schriften zur Bibel*, (Munich 1964), pp. 925-942, repris de : *Sehertum, Anfang und Ausgang*, (Cologne 1955) ; ce schéma contrasté apparaissait déjà dans *Kampf um Israel : Reden und Schriften*, (Berlin 1933), pp. 59-60.

1) le discours apocalyptique, en raison de ses attaches avec une démarche de type déductif (littératures divinatoire et historiographique), renvoie à une activité essentiellement sapientiale. À tel point que l'on peut considérer⁴⁷ que les données sapientiales ne sont nullement adventices en domaine apocalyptique, mais fondamentales.

[86] 2) le milieu privilégié de cette activité sapientielle et mantique est, à cette époque, certainement à rechercher en Mésopotamie,⁴⁸ dont la forme différente de l'écriture (cunéiforme) ne doit pas nous cacher la parenté linguistique et culturelle avec les Sémites du Nord-Ouest. C'est cette importante production littéraire, dont les *Pr.A.* ne constituent qu'une part infime, fragmentaire – mais significative, qui doit receler de nombreux thèmes originels de l'apocalyptique, ainsi que l'ont déjà rappelé dans le passé (sans avoir toujours été entendus ou suivis) : W.F. ALBRIGHT,⁴⁹ W.G. LAMBERT,⁵⁰ P. GRELOT,⁵¹ F.M. CROSS,⁵² P.D. HANSON⁵³ et tout récemment J.T. MILIK⁵⁴ à propos des fragments araméens de la grotte IV de Qumrân.

On le voit, la tâche est loin d'être achevée ! À notre sens, ce n'est qu'après l'élucidation détaillée et complète des divers thèmes mantiques et apocalyptiques que l'on pourra aborder, avec quelque chance de succès, la question de l'origine historique de l'apocalyptique judaïque.

La présente documentation des *Pr.A.* nous le rappelle, et c'était là notre seul propos.

⁴⁷ Avec G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, (Neukirchen 1970), 427 pp. [Trad. franç. : *Israël et la Sagesse*, (Genève 1971), 391 pp] cf. le compte rendu d'E. JACOB in *R.H.Ph.R.*, 52/1972, pp. 364-367, ainsi que H.-P. MÜLLER, « Mantische Weisheit und Apokalyp-tik », in *S.V.T.*, 22/1972, pp. 268-293.

⁴⁸ Cf. W.W. HALLO, in *I.E.J.*, 16/1966, p. 232.

⁴⁹ Cf. : *De l'âge de la pierre à la Chrétienté. Le Monothéisme et son évolution historique*, (Paris 1951), – traduit de l'anglais –, 303 pp. (voir spécialement pp. 271-273).

⁵⁰ Dans son importante recension : « History and the Gods : A review Article », in *Or.*, 39/1970, pp. 170-177 (= pp. 175ss.), au sujet de l'ouvrage de B. ALBREKTSON, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, in coll. « Coniectanea Biblica », O.T. Series, vol. 1, (Lund 1967), 138 pp. (voir p. 93s.) : cf. également le compte rendu d'E. JACOB, in *R.H.Ph.R.*, 49/1969, pp. 183-184.

⁵¹ « La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales », in *R.B.*, 65/1958, pp. 33-69 (voir pp. 54ss.).

⁵² « New Directions in the Study of Apocalyptic », in *J.Th.Ch.*, 6/1969, pp. 157-165.

⁵³ « Jewish Apocalyptic against its Near Eastern Environment », in *R.B.*, 78/1971, pp. 31-58.

⁵⁴ « Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân », in *H.Th.R.*, 64/1971, pp. 333-378 (spéct. pp. 340-341), et cp. également R. BORGER, « Die Beschwörungsserie *bīt mēseri* und die Himmelfahrt Henochs », in *J.N.E.S.*, 33/1974, pp. 183-196.

[Addendum : Depuis l'achèvement de ce manuscrit (juin 1974), un nouveau document, répondant aux mêmes critères littéraires, vient d'être publié par : H. HUNGER – S.A. KAUFMAN, « A New Akkadian Prophecy Text », in *J.A.O.S.*, 95/1975, pp. 371-375.

Il s'agit d'un texte babylonien découvert à Uruk [*Face* : 24 lignes (dont seule la fin est conservée), et *Revers* : 18 lignes, complètes ; campagne de fouilles 1969 – N° inv. : Warka 22307/7]. que l'on peut dater de l'époque de la corégence de Nabuchodonosor II (604-562 av. J.C.) et de son fils Amēl-Marduk (562-560 av.), mais qui se réfère à des événements antérieurs d'environ deux siècles [*i.e.* le règne d'Eriba-Marduk (milieu du 8^e siècle av.), durant lequel la (statue de la) déesse Ištar fut enlevée de l'Eanna d'Uruk et remplacée par un *lamassu* (cf. *supra* p. 84 : § C/3)].

Comme pour les textes précédents, ce document (Revers) correspond, par sa structure autant que par sa thématique, à ceux du présent dossier : à nouveau, il s'agit d'un *vaticinium ex eventu*, sous la forme d'une longue suite d'apodoses historiques (sentences déclaratoires) dont le sujet est un roi anonyme, au règne néfaste ou faste (cf. *supra* pp. 73-74 : § B/a-c).

Cet état de fait permet aux éditeurs du texte d'introduire ainsi leur commentaire : « The apparent similarity in tone and style between this text and much of the apocalyptic literature seems even stronger than that of some of the other so-called 'prophetic texts' which have been referred to as 'Akkadian Apocalypses' » (*loc. cit.*, p. 373).

II.

ÉTUDES THÉMATIQUES

Le « feu dévorant », un symbole du triomphe divin dans l'Ancien Testament et le milieu sémitique ambiant*

De l'usage réel et de la fonction symbolique du feu selon les textes sémitiques en général et l'Ancien Testament en particulier, il serait sans doute fort malaisé de tenter – dans l'état actuel de nos connaissances – une présentation à la fois exhaustive et homogène.¹

Parmi les questions qui mériteraient amplement de retenir ici notre attention, signalons :

– le sacrifice *'iššè* qui, malgré son étymologie dérivée de *'ēš* – « (le) feu », ne semble pas devoir signifier « holocauste » ;²

– les signaux de feu (et de fumée), comme moyen de communication à longue distance, spécialement en temps de guerre, tels [64] qu'ils sont attestés depuis les textes de Mari jusqu'à la basse-époque judaïque ;³

* Les abréviations courantes utilisées ci-après correspondent aux sigles publiés par : – pour les textes cunéiformes, W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, vol. 1 (1959), pp. X-XVI ; – pour les textes sémitiques alphabétiques, Ch.-F. JEAN – J. HOF-
TIJZER, *Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest*, (Leyde, 1965), pp. XIII-
XXIX ; – pour l'Ancien Testament, O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 3^{ème}
éd. revue, (Tübingen 1964), pp. 1114-1125.

¹ Le « feu » se dit *išātu* en akkadien, *'ēš* en hébreu, *'ēššāh* en araméen, *'ēššotto* en sy-
riaque, etc. – Pour une étude relative à un groupe homogène de textes, on pourra consul-
ter – à titre d'exemple – l'ouvrage de L. GRAZ, *Le feu dans l'Iliade et l'Odyssée* : IIYP,
champ d'emploi et signification, in coll. « Études et Commentaires », vol. LX, (Paris,
1965), 382 pp.

² Pour l'état de la question, cf. L. ROST, « Erwägungen zum israelitischen Brandopfer »,
in *Festschrift O. Eissfeldt*, in coll. B.Z.A.W., vol. 77, (Berlin, 1958), pp. 177-183 ;
J. HOF-
TIJZER, « Das sogenannte Feueropfer », in *Hebräische Wortforschung. Fest-
schrift ... W. Baumgartner*, in coll. S.V.T., vol. XVI, (Leyde, 1967), pp. 114-134, ainsi
que la présentation plus générale de J. MORGENSTERN, *The Fire upon the Altar*, (Leyde,
1963), 132 pp.

³ Voir les textes rassemblés par G. DOSSIN, « Signaux lumineux au pays de Mari », in
R.A., 35/1938, pp. 174-186, et cf. A. PARROT, in *R.H.Ph.R.*, 30/1950, pp. 8-10, auxquels
il faut ajouter : *R.E.S.*, 1938, p. 128, n. 4 ; *A.R.M.*, II/131, l. 30 ; IV/31, ll. 5 et 19 ; 32, ll.
14 et 25, ainsi que XIV/84, l. 8' (communication de M. Birot), et un autre texte
d'époque babylonienne ancienne [*Y.O.S.*, 10, 31-IX-51 (ext.)] ; le même usage réappa-
raît à une époque plus tardive en Mésopotamie [cf. *A.B.L.*, 1430, 16 : époque néo-

– le thème du « visage flamboyant » de l'envoyé divin, tel qu'il faut sans doute interpréter le texte d'*Exode* 34/29-35 [source *P*]⁴ décrivant Moïse descendant du Sinaï, à la lumière des données akkadiennes⁵ et à l'encontre de la tradition inaugurée par la Vulgate et illustrée par le célèbre « Moïse » de Michel-Ange ;⁶

– « les dieux du feu », enfin, dont la nature peut varier à l'extrême, depuis les dieux sumérien ^dGIBIL ou akkadien ^dIs^um⁷ jusqu'au dieu consumé lui-même par le feu, tel Melqart de Tyr : [65] – ainsi, sur un vase en marbre du 4^{ème} siècle avant notre ère en provenance des environs de Sidon,⁸ on peut lire, sous la représentation d'un bûcher rituel, l'inscription suivante : *Ba'al kūr*, qui fournit le strict équivalent de l'épithète : ἄναξ πυρός – « maître du feu » que Nonnos de Pannopolis appliquait au même dieu.⁹

babylonienne] et en Palestine : cf. *Jug.* 20/38ss., *Jér.* 6/1 et l'ostracon IV de Lakish, ll. 10-11 (cf. H. DONNER – W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, 3 vol., (Wiesbaden, 1962-64), N° 194 : vol. II, pp. 193-196).

⁴ Cf. les études, d'ailleurs divergentes, de A. JIRKU, « Die Gesichtsmaske des Mose » (1944), in : *Von Jerusalem nach Qumrān*, (Graz, 1966), pp. 347ss. ; J. DE FRAINE, « Moses 'cornuta facies' », in *Bijdragen*, 20/1959, pp. 28-38 ; Fr. DUMERMUTH, « Moses strahlendes Gesicht », in *Th.Z.*, 17/1961, pp. 241-248.

⁵ Notamment le dossier sur le *melammu* établi par E. CASSIN, *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, in coll. : « Civilisations et Sociétés », vol. 8, (Paris – La Haye, 1968), pp. 65-82. – Le nom propre *Qarni-Lim*, attesté par les textes de Mari (cf. E. LIPINSKI, in *La Civilisation de Mari – XV^{ème} R.A.I.*, (Liège, 1967), pp. 154-156), vient en effet étayer l'interprétation de *qarnu(m)/qērēn* par « rayons » (cp. *Hab.* 3/4).

⁶ Le verbe hébreu *qāran* est ici rapproché du substantif *qérēn* – « corne », d'où la traduction : « son visage avait des cornes » ; cette hypothèse, qui ne peut être entièrement négligée, envisage un Moïse porteur d'un « masque à cornes » : cf. A. JIRKU, *loc. cit.*, pp. 347ss. ; J.M. SASSON, « Bovine Symbolism in the Exodus Narrative », in *V.T.*, 18/1968, pp. 380-387 (voir p. 385ss.), dont on rapprocherait les exemplaires chyriotes : cf. V. KARAGEORGHIS, « Notes on Some Cypriote Priests Wearing Bull-Masks », in *H.Th.R.*, 64/1971, pp. 261-270 (9 fig.). – On connaît l'essai que consacra à ce thème Sigmund FREUD, sous le titre : « Le Moïse de Michel-Ange » (1914) [éd. franç. in : *Essais de psychanalyse appliquée*, in coll. « Idées », vol. 243, (Paris, 1971), pp. 9-44].

⁷ Pour ^dGIBIL, et ses équivalents, cf. E. DHORME, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, in coll. « Mana », vol. I/II, (Paris, 1949), pp. 109-112 et 131-132 (bibl.) ; – pour ^dIs^um (dont on notera la forme inusitée en akkadien, « une sorte de fossile linguistique » : cf. J. BOTTÉRO, « Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie », in *Le antiche divinità semitiche*, in coll. « Studi Semitici », vol. 1, (Rome, 1958), pp. 17-63 (= pp. 42s.).

⁸ Musée de Berlin, *VA* 569 (aujourd'hui perdu!) : cf., en dernier lieu, R.D. BARNETT, « Ezekiel and Tyre », in *Erez Israel (W.F. Albright Volume)*, vol. IX, (Jerusalem, 1969), pp. 6-13 et Pl. I-IV [= pp. 9b-10b et Pl. IV : « The burning of Melqart »], et E. LIPINSKI, « La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart », in *Actes de la XVII^{ème} R.A.I.*, (Bruxelles, 1970), pp. 30-58 (= pp. 43ss.).

⁹ In *Dionysiaca*, XL, 369 (édition de R. KEYDELL, *Nonnus Panopolitanus, Dionysiaca*, 2 vol., (Berlin, 1959), *ad loc.*

C'est en raison de cette diversité thématique, accentuée par l'ambivalence fondamentale de l'élément igné, que nous proposons de concentrer cette étude sur une formule précise, qui met en relation les deux éléments suivants : le substantif *'ēš* – « feu » et le verbe *'ākal* – « manger », à la forme intensive : « dévorer, consumer » – ou leurs correspondants en d'autres langues sémitiques que cette relation adopte la forme simple de la proposition verbale¹⁰, ou la forme participiale active du verbe. Cette dernière formulation – en hébreu : *אֵשׁ אֹכֶלֶת* – qui vise à exprimer une caractéristique qualitative de l'élément considéré,¹¹ atteste un niveau déjà élaboré de la représentation en question.

Le témoignage biblique le plus ancien de notre thème est certainement la notice historique relative à la puissance de Hešbōn, la capitale du royaume transjordanien de Sīhōn – *Nombres*, 21/27-30¹² – dans le pays des « Amorites »¹³, dont Israël s'emparera avant la conquête de Canaan.

[66] C'est en ces termes que cet antique péan¹⁴ proclame la puissance militaire du royaume transjordanien (v. 28) :

« Car un feu est sorti de Hešbōn,
« une flamme de la cité de Sīhōn,
« elle a dévoré 'Ar [ou : les villes de¹⁵] Moab,
« (et) les chefs des hauteurs de l'Arnon. »

Cette expression – étonnamment positive à l'égard du feu en relation avec une ville et un pays –, et l'image qu'elle implique, seront reprises par le premier prophète-écrivain d'Israël, Amos, qui vécut au 8^e siècle avant notre ère, mais cette fois-ci en un sens totalement négatif, à l'encontre de l'ennemi :¹⁶ dans la perspective grandiose du « rituel des nations » – *Amos* 1-2 –, le prophète s'adresse successivement aux nations qui entourent le royaume de Juda, selon un procédé magique qui rappelle les textes égypt-

¹⁰ C. BROCKELMANN, *Hebräische Syntax*, (Neukirchen, 1956), pp. 30-49.

¹¹ *Ibidem*, pp. 45-46.

¹² Sur la situation historique et littéraire de ce passage, cf. M. NOTH, « Numeri 21 als Glied der 'Hexateuch'-Erzählung », in : *Z.A.W.*, 58/1940-41, pp. 161-189 ; J.R. BARTLETT, « The Historical Reference of Numbers XXI. 27-30 », in : *P.E.Q.*, 101/1969, pp. 94-100 ; *id.*, « Sihon and Og, kings of Amorites », in *V. T.*, 20/1970, pp. 255-277 ; P.D. HANSON, « The Song of Heshbon and David's NÎR », in : *H.Th.R.*, 61/1968, pp. 297-320, ainsi que R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël. – Des origines à l'installation en Canaan*, in coll. « Études Bibliques », (Paris, 1971), pp. 522-524.

¹³ Sur la signification « historique » de cet ethnique dans les traditions bibliques, cf. R. DE VAUX, *op. cit.*, pp. 63-69.

¹⁴ Datant probablement du 13^{ème} siècle avant notre ère, soit contemporain de la première période de la conquête : cf. D.N. FREEDMAN, « Archaic Forms in Early Hebrew Poetry », in : *Z.A.W.*, 72/1960, p. 106.

¹⁵ Corr. *TM* (conj.) ; cf. également le rappel historique en *Jos.* 9/10.

¹⁶ Sur ce type d'inversion, cf. notre étude : « Aux origines d'une expression biblique : *ūmūšu qerbū*, in A.R.M., X/6, 1. 8' ? », in *V.T.*, 21/1971, pp. 528-540 (voir pp. 533 et 537) [dans ce volume, pp. 63-74].

tiens d'exécration,¹⁷ mais dont le cadre magique éclate avec l'apostrophe à Juda lui-même [*Amos* 2/4ss. — inauthentique ?].

À chaque malédiction rituelle, c'est le « feu dévorant » qui intervient en premier lieu et comme instrument invariable du jugement divin, selon la phraséologie de la guerre sainte :¹⁸

v. 3 : Ainsi a parlé Yahweh :

« À cause de trois crimes de Damas

« et même de quatre,¹⁹ je ne révoquerai pas ma (sentence),

[67] « parce qu'ils ont écrasé Galaad avec des traîneaux de fer !

v. 4 : « Je déchaînerai le feu contre la maison d'Hazaël,

« et il dévorera les palais fortifiés de Ben-Hadad »²⁰

Après Damas (1/4), Gaza et la Philistie (1/7), Tyr et la Phénicie (1/[10]), Edom (1/[12]), Ammon (1/14), Moab (2/[2]), c'est Juda lui-même (2/[5]) — c'est-à-dire la ville de Jérusalem! — qui sera la proie des flammes. En effet, la même formule stéréotypée²¹ de ce rituel de malédiction lui est appliquée :

ושלחתי²³ אש ב — ואכלה ארמנות²² : —

À la lumière de ce premier groupe d'attestations, quelle peut être l'origine de cette représentation, et en quel milieu de la tradition historique d'Israël a-t-elle pu prendre naissance, jusqu'à parvenir à la formulation de type rituel que nous venons de voir ?

¹⁷ Cf. A. BENTZEN, « The Ritual Background of Amos I, 2 - II, 16 », in : *O.T.S.*, 8/1950, pp. 85-99, et G. FOHRER, « Prophetie und Magie », in : *Z.A.W.*, 78/1966, pp. 25-47, — mais comparer également, pour ce type de discours imprécatoire directement adressé à l'ennemi, *A.R.M.(T.)*, XIII/23, ll. 9-10.

¹⁸ Les éléments de cette phraséologie apparaissent surtout en 1/14, par la référence au rite de la *terū'ā* (cf. P. HUMBERT, *La « Terou'a »*. — *Analyse d'un rite biblique*, (Neuchâtel, 1946), 49 pp. et au *jôm milhāmāh* (cf. G. VON RAD, « The Origin of the Concept of the Day of Yahweh », in : *J.S.S.*, 4/1959, pp. 97-108, et l'arrière-plan du texte prophétique, *A.R.M.*, X/6, l. 8' : cf. *V.T.*, 21/1971, pp. 528-540).

¹⁹ Sur cette formulation, cf. W.M.W. ROTH, « The Numerical Sequence x / x + 1 in the Old Testament », in : *V.T.*, 12/1962, pp. 300-311.

²⁰ Ces noms propres évoquent de façon collective les souverains de Damas, ennemis irréductibles d'Israël : cf. 1 *Rois* 15/20 ; 20/1 ; 2 *Rois* 8/12 ; 10/32 ; 31/3 et 7.

²¹ « Im formelhaften Kehrsvers », selon l'expression de V. HAMP, Art. : *ēš* in : *Th.W.z.A.T.*, vol. 1 (1971), col. 459.

²² Ce terme désigne les parties fortifiées d'un palais royal : cf. 1 *Rois* 16/18 ; 2 *Rois* 15/25 ; *Ps.* 122/7 et *Prov.* 18/19 : cf. H.W. WOLFF, in coll. : *B.K.*, vol. XIV (1969), p. 188.

²³ Sauf variante en 1/14 ; mais on notera qu'à chaque fois la 1^{ère} pers.sg. exprime le sujet divin (YHWH).

I

À un premier niveau, ce sont les documents cunéiformes de Mésopotamie qui décrivent la situation concrète qui a pu donner naissance à cette formulation du « feu dévorant » : en un dossier particulièrement fouillé sur les incendies de végétation,²⁴ G. DOSSIN a jadis réuni les principales données relatives à ce phénomène redoutable que constitue en Mésopotamie l'incendie de cannaie. L'origine parfois mystérieuse de ce phénomène, englobant à la fois l'environnement naturel et l'habitat historique de l'homme, est attribué dans ces textes à une origine divine, à savoir l'intervention du dieu ^dGIBIL.

[68] Ce redoutable fléau n'est d'ailleurs pas particulier à ce pays, et ce type d'incendie s'adapte, en monde méditerranéen, à toutes les espèces de végétation. Les textes prophétiques de l'Ancien Testament offrent à cet égard un tableau particulièrement précis et vivant : parmi de nombreux textes, citons à titre d'exemples,²⁵ l'oracle d'*Ézéchiel* (21/1-4) contre le sud :

v. 3 : Ainsi parle le Seigneur Yahweh :
« Voici que je vais allumer en toi un feu
« et il dévorera en toi tout arbre vert et tout arbre sec »,

ou celui de *Zacharie* (11/1-3), sur le Liban :

v. 1 : « Ouvre tes portes, ô Liban,
« et qu'un feu dévore tes cèdres ! »

Tout comme en Mésopotamie, l'origine de ce « feu dévorant » est ici attribuée à l'agent divin, à Yahweh, le dieu d'Israël.

II

À un second niveau, la transition vers le domaine historique s'impose du seul fait de l'usage du feu, en tant que moyen d'attaque lors du siège d'une ville fortifiée.²⁶

À cet égard, la période de la conquête du pays de Canaan par les tribus d'Israël, aux 13^{ème}-12^{ème} siècles avant notre ère, offre une série de données textuelles et archéologiques de premier intérêt :

²⁴ G. DOSSIN, « Le dieu Gibil et les incendies de végétation », in : *R.H.R.*, 109/1934-A, pp. 28-62.

²⁵ Cf. également : *Ésaïe* 9/17-18 ; 10/16-19 ; *Jérémie* 21/12-14 ; *Joël* 1/19-20 ; 2/3-5 ; *Baruch* 6/62 ; *Ésaïe* 47/14 ; etc.

²⁶ Cf. *Juges* 9/49-52, pour la prise de Migdal-Sichem par Abimélèk (cp. 1 *Samuel* 10/1).

– selon les textes, ce sont les villes de Jéricho (*Josué* 6/24), de ‘Aï (*Jos.* 8/8) et de Hāṣōr (*Jos.* 11/11)²⁷ qui ont été livrées au feu ;

– selon les données archéologiques, les couches contemporaines révélant des traces d’incendie suffisamment amples sont apparues à Lakish, à Beth Šemeš, à Tell Beit Mirsim, à Béthel et à Hāṣōr.²⁸

[69] Il n’est d’ailleurs nullement exclu que cette convergence des données textuelles et archéologiques, particulièrement nette pour cette période, ne repose sur la prescription religieuse du *hērem*, cette consécration totale de la ville conquise et du butin à la divinité, par le feu – selon la législation antique conservée en *Deutéronome*, 13/16-17.²⁹

Dans l’ensemble du monde sémitique,³⁰ la formulation envisagée sert

²⁷ La mention de la prise de Jérusalem, selon *Juges* 1/8, est à attribuer à un rédacteur tardif : cf. 2 *Samuel* 5/6ss.

²⁸ Sur la base des publications de fouilles :

– Pour *Lakish*, Temple III : O. TUFNELL, C.H. INGE, L. HARDING, *Lachish II : The Fosse Temple*, (London, 1940), pp. 22ss. ; O. TUFNELL et al., *Lachish IV : The Bronze Age*, (London, 1958), pp. 36s. ; W.F. ALBRIGHT, « Further Light on the History of Israel from Lachish and Megiddo », in : *B.A.S.O.R.*, 68/1937 (Dec.), pp. 23ss.

– Pour *Beth Šemeš*, couche IV/b : E. GRANT – G.E. WRIGHT, *Ain Shems Excavations (Palestine), Part V (Text)*, (Haverford, 1939), pp. 11-12.

– Pour *Tell Beit Mirsim*, couche C₂ : W.F. ALBRIGHT, *The Excavation of Tell Beit Mirsim*, vol. 1 : *The Pottery of the First Three Campaigns*, in coll. : A.A.S.O.R., vol. XVII (1936-37), pp. 61-79 ; G.E. WRIGHT, *Biblical Archaeology*, 2^e éd. rev., (Philadelphie, 1962), p. 83.

– Pour *Béthel*, couche RB : W.F. ALBRIGHT, « The Kyle Memorial Excavation at Bethel », in : *B.A.S.O.R.*, 56/1934 (Dec.), pp. 9-10 ; G.E. WRIGHT, *op. cit.*, pp. 80-81.

– Pour *Hāṣōr*, « cité inférieure », strate 1/a : Y. YADIN et al., *Hazor II*, (Jerusalem, 1960), p. 113 ; G.E. WRIGHT, *op. cit.*, p. 83.

Sur l’ensemble de la question, cf. P.D. MILLER, *Holy War and Cosmic War in Early Israel*, (Unpubl. Diss., Harvard, 1963), p. 51 (n. 55 = pp. 58-59), et : « Fire in the Mythology of Canaan and Israel », in : *C.B.Q.*, 27/1965, pp. 256-261.

²⁹ Bien que cette forme primitive de la pratique du *hērem* ait été abandonnée assez tôt, dès les débuts de l’époque royale : cf. *Josué* 11/13, où seule la ville de Hāṣōr est livrée au feu, et l’inscription de la stèle de Mēša’, roi de Moab, où la mention du *hrm* (l. 17) n’est pas accompagnée d’une référence explicite au feu : sur cette inscription, cf. H. DONNER, in *K.A.I.*, (1962-64), N° 181, *ad loc.*, et cp. C.H.W. BREKELMANS, *De Herem in het Oude Testament*, (Nimègue, 1959), pp. 76-80.

³⁰ Notons que dès l’époque du roi Zimri-Lim (18^{ème} s. av. n.è.), la formulation apparaît à Mari au niveau du dicton : cf. *A.R.M.*, X/150, ll. 8^b-11 (texte cunéiforme publié par G. DOSSIN, *La correspondance féminine*, in coll. : A.R.M., vol. X [= coll. T.C.L., tome XXXI], (Paris, 1967), *ad loc.*) :

..... ki-ma ša te-il-tim

ša šu-up-pa-ta-am i-ša-tum

10. i-ka-al-ma u ta-ap-pa-ta-ša

i-ku-ul-la i-na-an-na šu-nu ki-a-am

(Trad.) ... selon le dicton : « si le feu dévore la jachère,

il a en même temps dévoré sa compagne »

- maintenant, il en est ainsi d’eux!,

d'ailleurs à désigner ce phénomène dès l'époque d'*El-Amarna* [70] (14^{ème} siècle avant n. è.), où une lettre d'Abimilki, roi de Tyr, à Aménophis IV fournit des nouvelles de la ville d'Ugarit et du pays de Canaan [l. 50 : *mātu-Ki-na-aḥ-na*], en ces termes [EA, n° 151, ll. 55-57³¹] :

URU Ugarit^{ki} *īkul i-ša-tum mišilšu īkul*

« un feu a dévoré Ugarit, il en a dévoré la moitié. »

En un contexte malheureusement fort altéré, l'ostracon araméen d'*Aššur*, lettre rédigée par Bêl-eṭir sous le règne d'Aššurbanipal (668-631 av. n.è.), nous fournit une attestation semblable [l. 17/b] :

אשור אשה אכלתהם [x]

« les [x (= ennemis?)] d'Aššur, un feu les a dévorés. »³²

Il importerait d'ailleurs de reconsidérer, à la lumière de ce dossier, la traduction communément admise pour l'inscription « phénicienne »³³ du roi *Kilamū(muwa)* de Zendjirli (vers 825 av. n.è.) : après l'auto-présentation royale (ll. 1ss.), on s'accorde sur la lecture (ll. 6/b-7/a) :

וכת ביד מלכם כמאש אכלת

זקן ו[כמ]אש אכלת יד

que certains traduisent :

« je me trouvais (tellement) au pouvoir des rois,

« comme si³⁴ j'avais mangé (ma) barbe et (ma) main. »³⁵

À cette interprétation, qui verrait ici l'expression du désespoir [71] de ce roi face à la situation catastrophique trouvée lors de son avènement, mais

– à savoir des serviteurs qui ont eu l'imprudence de s'enfuir d'un atelier de Šuprum et que l'on s'apprête à châtier (ll. 5-7 et 16ss.). Pour la citation d'un dicton analogue, mais relatif à l'eau, cf. *A.R.M.*, X/80, ll. 13-14a (pour l'interprétation, cf. *V. T.*, 21/1971, p. 530, n. 1).

³¹ Cf. J.A. KNUDTZON, *Die El-Amarna Tafeln*, in coll. : V.A.B. 2, (Leipzig, 1915), vol. I, pp. 624-625, et vol. II, pp. 1251-1253, mais en corrigeant la traduction (cf. *C.A.D.*, vol. I/J (1960), p. 230/b).

³² Cf. H. DONNER – W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, N° 233 : vol. I (1962), p. 47 ; vol. II (1964), pp. 282-291, et vol. III (1964), Pl. XXVI ; J.J. KOOPMANS, *Aramäische Chrestomathie*, (Leyde, 1962), N° 14 : vol. I, pp. 80-87 ; vol. II, pp. 19-20.

³³ Cf. H. DONNER – W. RÖLLIG, *K.A.I.*, N° 24 : vol. I, pp. 4-5 ; vol. II, pp. 30-31, et vol. III, Pl. XXVII (photographie).

³⁴ *KM 'Š* peut en effet se lire : *KM 'Š* (hébr. : *kēmo 'ašēr*) – « comme si », mais également : *KM '(Y)Š* – « comme un homme », ou : *KM '(ē)Š* – « comme un feu » !

³⁵ Ainsi, à la suite de M. LIDZBARSKI, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, vol. III, (*Gies-sen*, 1915), pp. 228-229 ; Z.S. HARRIS, *A Grammar of the Phoenician Language*, in coll. : A.O.S., vol. 8, (New-Haven, 1936), p. 109 ; B. LANDSBERGER, *Sam'al*, (Ankara, 1948), p. 51, ainsi que H. DONNER, in *K.A.I.*, vol. II (1964), pp. 30-32, et Ch.-F. JEAN – J. HOFTIJZER, in : *D.I.S.O.*, (1965), p. 121.

qui cadre assez mal avec le style des prologues aux inscriptions royales, il faut sans doute préférer la traduction suivante :

« mais je fus dans la main de (ces) rois,
« comme un feu qui dévore la barbe,
« et (comme) un feu qui dévore la main. »³⁶

Or cette qualification guerrière du « feu dévorant » est étayée par un important dossier complémentaire, qui en révèle deux aspects connexes :

a) À un premier degré, c'est le stratagème, qui utilise l'effroi que suscite l'usage du feu lors des conflits humains : l'exemple le plus typique est celui du stratagème de Gédéon face au camp des Madianites (*Juges*, 7/10-22) : suite à un songe qui reçoit l'interprétation positive de : « Yahweh a livré Madiân et tout son camp entre vos mains » [vv. 14-15³⁷], Gédéon ordonne à ses trois cents guerriers de s'approcher de ce camp en portant une torche allumée sous une cruche. La brusque apparition de ces flammes tout autour du camp provoquera cette panique³⁸ qui caractérise les récits de la « guerre sainte » à cette époque de la Conquête.

b) Le second aspect, par antitype, sera celui du discours moqueur qui introduit le combat, et qui connaîtra une amplification ^[72] littéraire avec le genre prophétique correspondant de la « *Spottrede* » ; ici encore, le motif du « feu » reçoit une application ambivalente :

i) Soit qu'il serve à désigner l'incapacité de l'ennemi à entreprendre la conquête : ainsi l'introduction à l'oracle de l'*Immānū-'El*, en *Ésaïe* 7, qui se situe aux premiers moments de la guerre syro-éphraïmite (vers 732 av. n.è.)³⁹ et qui abonde en motifs de la guerre sainte, décrivant ainsi les desseins des nations ennemies :

³⁶ Ainsi déjà H. BAUER, « Die KLMW-Inschrift aus Sendschirli », in : *Z.D.M.G.*, 67/1913, pp. 686 et 690 ; J.J. KOOPMANS, *op. cit.*, p. 12 (1^{re} possibilité) ; F. ROSENTHAL, in *A.N.E.T.*, 2^e éd. (1955), p. 500, et A. DUPONT – SOMMER, *Les Araméens*, in coll. « L'Ancien Orient Illustré », vol. 2, (Paris, 1949), p. 42. — En ce contexte, la barbe et la main représentent évidemment les « principes de personnification » bien connus : cf. A. FINET, « Les symboles du cheveu, du bord du vêtement et de l'ongle en Mésopotamie », in : *Eschatologie et Cosmologie*, (Bruxelles, 1969), pp. 101-130.

³⁷ Sur cette *Übergabeformel*, cf. notre étude : « Oracles prophétiques et 'guerre sainte' selon les Archives royales de Mari et l'A.T. », in : *S.V.T.*, 17/1969 (*Congress Volume*, Rome, 1968), (Leiden, 1969), pp. 112-138 (= pp. 118-120 (fig. 2) et pp. 125-129) [dans ce volume, pp. 29-53].

³⁸ Trait caractéristique de la « guerre sainte » (cf. G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, (Zurich, 1951), pp. 12s.), dont le motif central est celui des ennemis qui, sous l'effet de cette panique, en viennent à s'entretuer (pour l'évolution de ce motif, cf. H. WEIPPERT, « Jahwekrieg und Bundesfluch in Jer. 21, 1-7 », in : *Z.A.W.*, 82/1970, pp. 396-408).

³⁹ Sur l'arrière-plan historique de ce passage, cf. H. WILDBERGER, in : *B.K.*, vol. X (1969), pp. 273-281.

v. 4 : « Attention, ne te trouble pas, ne crains pas,⁴⁰ ...
« à cause de ces deux bouts de tisons fumants ... »

On en approchera un autre oracle en temps de guerre que nous livrent les archives de Mari : en *A.R.M.*, IV/88, ll. 13-17, il est fait mention de présages défavorables et Iasmah-Addu, l'expéditeur de la lettre, émet le vœu :

« que cette fumée ne s'allume pas (en incendie)
« et ne s'étende pas (jusqu'au district de Mari). »⁴¹

ii) Soit, et c'est l'application inversée de ce discours de moquerie, en caractérisant l'ennemi comme un matériau particulièrement ignescent :

« de même que brûle cette cire au feu,
« qu'ainsi brûlent Arpad et [ses filiales nom]breuses. »

Ainsi s'exprime l'inscription araméenne gravée sur une stèle de *Sfiré* (I, A, l. 35 ; cf. l. 37),⁴² dans le passage relatif aux malédictions rituelles, lors du contrat d'alliance qui unit les rois de KTK et d'Arpad, au milieu du 8^{ème} siècle avant n.è.

En un contexte hymnique, au Temple de Jérusalem, le psalmiste [73] reprend le même thème⁴³ pour décrire la puissance d'Elohîm face aux ennemis du pays (*Psaumes*, 68/3) :

« Comme fond la cire en présence du feu,
« ainsi les méchants périssent en présence de Dieu ! »

III

La relation entre le Dieu unique d'Israël et l'élément igné, aspect de sa manifestation dynamique dans l'histoire,⁴⁴ apparaît comme fondamentale dès les plus antiques traditions littéraires.⁴⁵

⁴⁰ Sur ce motif, cf. *S.V.T.*, 17/1969, pp. 121-125 (bibliogr.), ainsi que J.F. ROSS, in *H.Th.R.*, 63/1970, pp. 8-9, et H.-M. DION, « The 'Fear Not' Formula and Holy War », in : *C.B.Q.*, 32/1970, pp. 565-570 (critique).

⁴¹ Cf. G. DOSSIN, *Correspondance de Šamši-Addu et de ses fils* (suite), in coll. : *A.R.M.T.*, vol. IV, (Paris, 1951), *ad loc.*

⁴² Stèle I (Musée de Damas) : cf. A. DUPONT-SOMMER, *Les inscriptions araméennes de Sfiré (Stèles I et II)*, in coll. : *M.D.S.A.I.*, vol. 15 (Paris, 1958), pp. 21 et 56 ; H. DONNER, in *K.A.I.*, N° 222 : vol. I, p. 42, et vol. II, pp. 240 et 251.

⁴³ Pour d'autres parallèles, cf. D.R. HILLERS, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, in coll. : *Bibl. et Or.*, vol. 16, (Rome, 1964), pp. 20-21, et *C.A.D.*, vol. I/J (1960), p. 231/a.

⁴⁴ Sur ce thème fondamental, cf. E. JACOB, *Théologie de l'A. T.*, (Neuchâtel, 1955), pp. 148-186, et B. ALBREKTSON, *History and the Gods. – An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, in coll. « Coniectanea Biblica », O.T. Series, vol. 1, (Lund, 1967), 138 pp.

⁴⁵ Cp. A.-G. BARROIS, « Sur quelques symboles de Iahvé », in *Mélanges Syriens ... à R. Dussaud*, tome I, in coll. : *B.A.H.*, t. XXX (Paris, 1939), pp. 101-106.

Le « feu de Dieu » apparaît ainsi au I^{er} Livre des *Rois* (18/38) comme l'instrument du jugement divin, de l'ordalie, dans le combat rituel qui oppose le prophète Élie aux quatre cent cinquante prophètes de Ba'al : à l'invocation du prophète en vue d'une réponse divine (vv. 36-37 : 'ānāh, ce thème de la réponse-exaucement qui est à la base de toute la mythologie cananéenne),⁴⁶ cette « réponse » intervient brusquement sous la forme du 'ēš-YHWH qui consume ('ākal) l'holocauste, le bois – et jusqu'à l'eau de la rigole entourant l'autel, révélant ainsi la présence divine.⁴⁷

[74] Telle est également l'arme divine, sous la forme du « feu dévorant », qui anéantit les deux envoyés royaux, accompagnés de cinquante gardes, qui doivent mener le prophète Élie auprès d'Ochozias, roi de Samarie, dont il avait prédit la mort (*II Rois*, 1/10, 12 ; cf. 14). Outre la situation, qui n'est pas sans rappeler le sort réservé aux prophètes de Mari qui ont proféré un oracle contraire aux intérêts dynastiques, le « feu dévorant » apparaît ici à la fois comme l'expression du jugement et la forme du châtement divins. Rappelons d'ailleurs que dans le texte de Mari pourtant relatif à l'ordalie par le dieu-Fleuve (^dNārum),⁴⁸ le châtement prévu en cas de fausse accusation est également la mort par le feu.

Ce jugement divin par le feu surgira à nouveau, à la dimension cosmique, lors des visions du prophète *Amos* (7/4) :

Ainsi me fit voir le Seigneur Yahweh :
« Voici qu'il convoquait un procès par le feu
« et le feu dévora le grand abîme. »

L'état actuel du texte, bien qu'altéré, permet d'y retrouver la combinaison de deux thèmes : – celui du jugement ordalique par le feu [*qorē' larīb*

⁴⁶ Cf. *Osée* 2/(21) 23-25, dont les liens avec la mythologie cananéenne viennent encore d'être renforcés par la découverte de l'inscription punique de Pyrgi (vers 500 avant n.è.) : cf., en dernier lieu, M. DELCOR, « Une inscription bilingue étrusco-punique récemment découverte à Pyrgi ; son importance religieuse », in : *Le Muséon*, 81/1968, pp. 241-254 ; J. FERRON, « Un traité d'alliance entre Caere et Carthage ... ou l'événement commémoré par la quasi-bilingue de Pyrgi », in : *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (Festschrift J. VOGT)*, H. TEMPORINI, éd., vol. I (Berlin, 1972), pp. 189-216 et Pl. 1-3.

⁴⁷ Sur l'arrière-plan historique et religieux de ce texte, cf. R. DE VAUX, « Les prophètes de Baal sur le Mont Carmel », in : *B.M.B.*, 5/1941, pp. 7-20 = in : *Bible et Orient*, (Paris, 1967), pp. 485-497. – Il en est de même dans les textes hymniques où la foudre, feu du ciel, est décrite comme une flèche envoyée par Dieu lui-même : cf. *Psaumes* 18/15 ; 29/7 ; 144/6 ; ainsi que *Job* 1/16 et *Ézéchiel* 28/18^b (cf. vv. 14^b et 16^b) : ce dernier passage paraît évoquer la figure du dieu Melqart sous les traits du roi-dieu de Tyr (cf. E. LIPINSKI, in : *XVII^{ème} R.A.I.*, (1970), p. 43, et *supra* –, p. 65, n. 1-2.

⁴⁸ Lettre de Iatar-Ami, roi de Karkémiš, à Zimri-Lim, publiée par G. DOSSIN, « Un cas d'ordalie par le dieu fleuve d'après une lettre de Mari », in *Symbolae ad Iura Orientis antiqui pertinentes P. KOSCHAKER dedicatae*, (Leyde, 1939), pp. 112-118 ; cf. la traduction de W.L. MORAN, in *A.N.E. T., Suppl.*, (Princeton, 1969), pp. 627s., sous le titre : « The Punishment by Fire ».

ba'ēš],⁴⁹ – et celui du combat primordial du dieu contre les monstres du chaos [*thm rbh*, dont on connaît 75 l'équivalence avec la *Tiāmat* babylonienne].⁵⁰ Ainsi, dans ce même message prophétique d'Amos, le premier des prophètes-écrivains, c'est par le thème du feu qu'est exprimée aussi bien l'action historique, dans le « rituel des nations » (chap. 1-2), que cosmogonique du Dieu d'Israël, dans cette vision servant d'introduction au récit historique de l'incident de Béthel (chap. 7).

Il ne nous étonnera plus, dès lors, que l' épithète : אֵשׁ אֹכֶלֶת « (le) feu dévorant » soit appliquée à Yahweh lui-même, en tant qu'élément théophanique⁵¹ et en relation directe avec les traditions mosaïques du Sinaï :⁵²

« Or l'aspect de la gloire de Yahweh était comme un feu dévorant au sommet de la montagne, ... » *Exode* 24/17, et :

« Car Yahweh, ton Dieu, est un feu dévorant, un Dieu jaloux. »

Deutéronome 4/24.

C'est à ce motif théophanique, qui exprime aussi bien le cadre géographique – dans l'hypothèse d'un Sinaï volcanique (?) – que la domination historique et l'action législatrice du Dieu d'Israël, que se référera toute l'expression rituelle et littéraire de ce peuple, telle que nous venons d'en donner une rapide esquisse.

Deux remarques nous semblent s'imposer – en guise de conclusion – au terme de cette rapide enquête sur le « feu dévorant » en milieu ouest-sémitique et biblique :

1. Sur le plan historique et religieux, tout d'abord, l'un des moments

⁴⁹ Tel est l'état actuel du *TM* ; à la lumière du présent dossier, la correction proposée par M. KRENKEL, in *Z.W.Th.*, 14/1866, p. 271, et récemment reprise par D.R. HILLERS, « Amos 7, 4 and Ancient Parallels », in : *C.B.Q.*, 26/1964, pp. 221-225, suivi de H.W. WOLFF, in : *B.K.*, vol. XIV (1969), pp. 337s. et 344s., à savoir :

whnh qr' lrbh 'š / wt'kl 't thm rbh

« Et voici, il convoquait une pluie de feu

et il (= le feu) consuma le Grand Abîme »,

ne paraît pas s'imposer de manière absolue. Bien que cette interprétation se réfère, entre autres, aux textes d'Ugarit, où *rbb(m)* signifie « pluie » (cf. également, mais avec des divergences : S. TALMON, « The Ugaritic Background of Amos VII, 4 », in : *Tarbiz*, 35/1965-66, pp. 301-303), le *TM* semble devoir être ici maintenu (dans cette hypothèse, la glose du v. 4/a, in fine : 'dny YHWH, semble destinée à caractériser le vocable précédent 'ēš – « le feu »).

⁵⁰ Sur les aspects essentiels de ce combat primordial, et ses échos dans les textes, principalement cosmogoniques, de l'A.T., cf. H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 2^e éd., (Göttingen, 1921), 431 pp., ainsi que, pour les textes mythologiques d'Ugarit, A. VAN SELMS, « The fire in Yammu's Palace », in : *U.F.*, 3/1971, pp. 249-252.

⁵¹ Cf. J. JEREMIAS, *Theophanie. – Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, in coll. : W.M.z.A.N.T., vol. 10, (Neukirchen, 1965), pp. 100ss.

⁵² Cf. BERGMAN – KRECHER – HAMP, Art. 'ēš, in : *Th.W.z.A.T.*, vol. 1 (1971), col. 451-463.

constitutifs de l'histoire d'Israël, celui de Sinaï – que l'on s'accorde à nouveau à relier au Code de l'Alliance et au 76 Décalogue⁵³ – est marqué par la présence fondamentale de ce thème : au Sinaï, montagne de feu, c'est un Dieu unique, souverain et législateur qui se manifeste à Israël sous l'apparence d'un « feu dévorant ». Cet aspect théophanique provient-il uniquement du cadre géographique – une montagne volcanique⁵⁴ –, qui se serait en quelque sorte imposé à la figure divine ? A la lumière du présent dossier, qui fonde la réalité et la structure du thème dans le substrat de la mentalité religieuse des Sémites nomades, ne convient-il pas de considérer que c'est au contraire le caractère igné du divin, aspect souverain et dynamique, qui est ici premier ?

2. En second lieu, sur le plan plus restreint mais significatif du rituel, la pratique de l'incendie volontaire en vue de l'accomplissement rituel du *hērem*⁵⁵ – c'est-à-dire la dévotion totale et volontaire du butin à la divinité – serait à rapprocher une nouvelle fois⁵⁶ de la pratique similaire, attestée à Mari, de *l'asakkum* – « tabou », ou plus précisément de *l'asakkam akālum* – « manger le tabou [du dieu ou du roi]. »⁵⁷ Outre la connotation seconde de la racine sémitique *'kl*, au sens de « s'approprier »⁵⁸, il n'est pas exclu que cette expression ne doive orienter nos recherches vers l'antique pratique du « feu dévorant » : en effet, ce sont particulièrement 77 des objets en métal qui sont caractérisés par l'expression « *asakku* du dieu » à Mari⁵⁹ et voués au *hērem* d'après certaines traditions bibliques.⁶⁰

⁵³ Pour un état récent des questions, cf. H. CAZELLES, « Positions actuelles dans l'exégèse du Pentateuque », in : *De Mari à Qumrân*, vol. 1 : *L'Ancien Testament. Son milieu, ses Écrits, ses relectures juives. Hommage à Mgr. J. Coppens*, [H. CAZELLES, éd.] in coll. : « Bibl. Ephém. Theol. Lov. », tome XXIV, (Gembloux-Paris, 1969), pp. 34-57 ; *id.*, « Bulletin théologique sur le Pentateuque », in : *Bulletin de Théologie Biblique*, 2/1972, pp. 3-23.

⁵⁴ Voir les études de J. KOENIG, notamment : « Le Sinaï, montagne de feu dans un désert de ténèbres », in : *R.H.R.*, 167/1965-A, pp. 129-155, et, dans le présent volume, pp. 79-92.

⁵⁵ Cf., *supra*, pp. 6ss.

⁵⁶ A la suite de l'étude de A. MALAMAT, « The Ban in Mari and in the Bible », in : *Biblical Essays 1966. – Proceedings of the 9th Meeting of « Die O.T. Werkgemeenskap in Suid-Afrika »*, (Stellenbosch, 1966), pp. 40-49 ; – pour une interprétation différente de ce rituel (ou d'un autre moment du rituel ?), cf. notre étude : « Oracles prophétiques et 'guerre sainte' selon les Archives royales de Mari et l'Ancien Testament », in : *S.V.T.*, 17/1969, pp. 112-138 [= pp. 129-137] [dans ce volume, pp. 29-53].

⁵⁷ Pour un état de la question, cf. A. MARZAL, in : *C.B.Q.*, 33/1971, pp. 357-361 [p. 357, n. 46 : sources et bibliographie].

⁵⁸ Cp. *Gen.* 14/24, ainsi que : *C.A.D.*, vol. A/1 (1964), p. 251/b : s.v. *akālu*, 2/a, et son usage dans les textes juridiques : cf. E. CASSIN, in : *L'Année Sociologique*, 1952, pp. 107-161.

⁵⁹ Du moins lorsque la nature de l'objet-« tabou » est précisée : cf. *A.R.M.(T.)*, I/101, l. 6 (bronze), VII/105, ll. 1-3, et l'inédit *A.4260*, ll.15-18 [traduction par G. DOSSIN, in : *D.M.A.*, (Paris, 1966), p. 86, avec l'interprétation suivante : « Dans ce contexte, le mot *asakkum*, à traduire le plus souvent par « tabou », retrouve son sens premier de 'trésor' »

Nous nous trouvons ici en présence – du moins pour sa forme primitive – d'un type de « prestation totale de type agonistique », pour reprendre la terminologie du sociologue Marcel MAUSS dans son célèbre *Essai sur le don* ;⁶¹ ce prolongement anthropologique serait d'ailleurs d'un intérêt primordial pour notre sujet, et pour l'étude des civilisations envisagées, car les questions suivantes ne peuvent manquer de surgir :

a) Dans quelle mesure ces institutions hébraïques ou ouest-sémitiques, et l'idéologie qu'elles ont pour fonction d'exprimer, correspondent-elles à une « société de consommation », telle que la définit Georges BATAILLE dans son essai sur *La part maudite*⁶² ? Notons simplement à quel point les notions, par ailleurs fort complexes, de *l'asakku* mariote et du *hērem* hébraïque viennent étayer ces thèses, au point de leur fournir une illustration historique sans doute inattendue ...

[78] b) En effet, cette expression de : אֵשׁ אֹכֶלֶת – « (le) feu dévorant » ne réalise-t-elle pas cette synthèse – impossible dans l'ordre logique⁶³ – de la simultanéité d'une *consumation* ['ēš] et d'une *consommation* ['ākal], précisément parce qu'elle traduit une idéologie qui est avant tout celle d'une société de type sacré et théocratique ?

(cf. également in : *R.A.*, 48/1971, p. 14, n. 3) ; on en rapprochera l'équation fournie par une liste lexicographique : *a-sak-ku* = *kās-pa ili* (*CT*, 41, 33, 9a) : cf. B. LANDSBERGER, in : *Z.A.*, 41/1933, p. 219, n. 4.

⁶⁰ Cf. *Jos.* 6/19 [texte tardif, adapté aux besoins d'un culte centralisé ? – cf. v. 24 !], et un exemple de transgression, l'épisode d'Akân (*Jos.* 7/21) et de son châtement (*Jos.* 7/25 – TM, où il faut noter que c'est par le feu que les biens du sacrilège sont détruits).

⁶¹ Réédité dans : *Sociologie et Anthropologie*, 2^e éd., in coll. : « Bibliothèque de Sociologie contemporaine », (Paris, 1960), pp. 143-279 (voir p. 153ss.).

⁶² Réédité in coll. « Points », vol. 20, (Paris, 1967), 251 pp. ; l'auteur y traite essentiellement de l'Islam, mais il serait utile de reprendre le problème pour d'autres civilisations sémitiques anciennes : – l'Assyrie (cf. W. VON SODEN, « Die Assyrier und der Krieg », in : *Iraq*, 25/1963, pp. 131-144), ainsi qu'Israël et les Sémites de l'Ouest (voir ci-dessus). – Pour Sumer, où les questions se posent en d'autres termes, cf. Y. ROSENGARTEN, *Le concept sumérien de consommation dans la vie économique et religieuse. Étude linguistique et sociale d'après les textes présargoniques*, (Paris, 1960), 455 pp.

⁶³ « Consommation – qui est l'opposé de consommation – ... », écrit E. CASSIN, *La splendeur divine*, (Paris, 1968), p. 111, n. 40 : cette opposition logique ne peut être maintenue, à la lumière du présent dossier, que dans le domaine profane.

9.

De l'absence de la statue divine au « Dieu qui se cache » (Ésaïe, 45/15) : aux origines d'un thème biblique

SOMMAIRE

Sur la base d'un dossier documentaire incluant des textes babyloniens – lettre à caractère « prophétique » de Mari, mythe d'Erra, hymne à la déesse Ishtar, prologues aux « Prophéties akkadiennes », etc. – une interprétation d'Ésaïe 45/15 (sans correction du T.M. !) est proposée : dans cet oracle prophétique de forme doxologique, c'est l'action salvatrice du Dieu d'Israël (v. 15b) qui est invoquée, alors même qu'il « se tient caché » (v. 15a). Le prophète procède ici par allusion contrapuntique et satirique aux dieux étrangers qui peuvent être enlevés et anéantis, ainsi que l'atteste ce thème récurrent de l'historiographie mésopotamienne (critère externe) tout comme la polémique du prophète contre les idoles (critère interne).

« Dieu étant ainsi caché, toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable ; et toute religion qui n'en rend pas la raison n'est pas instructive. La nôtre fait tout cela : Vere tu es Deus absconditus. »

PASCAL, *Pensées* [éd. Brunshvicg, n° 585].

Depuis l'affirmation du *El mistatêr* dans un oracle prophétique du Deutéro-Ésaïe (45/15 – 6^e siècle avant J.-C.) jusqu'à la notion du *Deus absconditus*, traduction de l'expression biblique attestée par la Vulgate et reprise dans les « Pensées » de PASCAL, ce thème a joué un rôle fondamental dans la constitution de la pensée occidentale, autour du courant que l'on a pu désigner sous le terme de « théologie négative ».

En effet, dans la pensée religieuse d'Israël déjà, comme l'a si bien montré Edmond JACOB dans sa *Théologie de l'Ancien Testament* :¹

« La présence de Dieu dans l'histoire est celle du dieu caché dont les intentions restent toujours pleines de mystère aux yeux des hommes [428] (És. 45/15 ;

¹ 1^{ère} éd. (Neuchâtel, 1955), p. 154 : II^e partie, Chapitre IV, sous le titre : « Dieu, maître de l'histoire ».

55/8), mais le Dieu caché est aussi celui qui vient à certains moments du temps pour manifester à travers certains événements la totalité de son être et de son action. »

Cependant, cette expression biblique elle-même a paru surprenante à plus d'un titre aux exégètes, tant elle s'avère étrangère aux conceptions religieuses de l'Ancien Testament dans son ensemble. Il a paru dès lors possible de contester l'authenticité-même de ce passage (vv. 14ss.),² puis de corriger par des déplacements textuels sa structure, définie comme corrompue et peu claire, et jusqu'à modifier le texte massorétique de l'expression considérée elle-même (v. 15a).³

Contrairement à ces solutions extrêmes et aux corrections drastiques du *T.M.* qu'elles impliquent, – sur la base de quels principes ? –, nous souhaitons présenter ici une autre hypothèse de lecture, établie sur les bases que voici : en partant du postulat d'un essai de compréhension de l'état consonantique actuel du *T.M.* (sans correction !), on peut noter : – d'une part, que l'application à Dieu du qualificatif « caché » (verbe *sātar*) n'est nullement exceptionnelle dans la tradition religieuse d'Israël, notamment dans ses expressions hymniques,⁴ – d'autre part, que la péricope d'Ésaïe, 45/14-19, au niveau de la rédaction finale du livre, conserve toute sa cohérence par l'opposition thématique qu'il atteste entre le « Deus absconditus » (v. 15) et le « Deus revelatus » – par sa Parole (v. 19 : *lo' bassèter dibar^eti*) !⁵

La question centrale qui est dès lors posée, et qui fonde celle du caractère spécifique de la foi d'Israël au Dieu unique, est la suivante : la pensée religieuse d'Israël, et particulièrement du Deutéro-Ésaïe, a-t-elle pu avoir connaissance d'un thème identique ou proche de celui du « *Deus absconditus* » ? Dans l'affirmative, quelle était la signification première de ce thème – telle qu'elle peut être définie actuellement sur la base des documents qui nous sont connus dans le milieu historique ambiant d'Israël, et de ce que nous pouvons en connaître à partir de son « *Sitz im Leben* », respec-

² A la suite du commentaire de B. DUHM, in coll. *H.K.A.T.* (1892), p. 319 – et 3^e éd. (1914), p. 318.

³ Ainsi la proposition du « *fortasse legendum* » : *'ittāk* – au lieu de : *'attāh* (T.M.) – dans *B.H.K.*³ et encore dans *B.H.S.* (1967/77 !). Bien qu'il offre un bon parallèle de construction avec ce qui précède (v. 14 c-d-e) et qu'un ms. de la « *Vetus Latina* » porte la leçon *in te*, il faut noter avec E. DHORME, in : *B.D.* (1959), *ad loc.*, que « l'indice est bien frêle pour récuser les autres témoins du texte ». – Pour une vue d'ensemble des opinions exégétiques relatives à ce passage, qu'il n'y a pas lieu de répéter ici, cf. la récente étude de M. DIJKSTRA, « Zur Deutung von Jesaja 45, 15 ff. », in *Z.A.W.*, 89/1977, pp. 215-222.

⁴ Cf. *Psaume* 89/47a : « Jusques à quand, YHWH, te cacheras-tu ? » (à la forme Niph'al), qui offre cependant le parallèle le plus proche : cf. L. PERLITT, « Die Verborgenheit Gottes », in *Probleme biblischer Theologie – G. von Rad zum 70. Geburtstag*, [H.W. WOLFF, éd.], (Munich, 1971), pp. 367-382 (spéct. pp. 370ss.), et G. WEHMEIER, Art. *str.*, in *Th.H.A. T.*, vol. II (1976), col. 173-181.

⁵ Cf., en dernier lieu, M. DIJKSTRA, in *Z.A.W.*, 89/1977, pp. 219s. avec des arguments pertinents qui lèvent, du même coup, l'apparent paradoxe opposant les deux parties du v. 14.

tivement « *im Kultus* », ainsi attestés ? Et en ce cas, comment Israël a-t-il pu avoir connaissance d'un tel thème et, surtout, se définir par rapport à lui et l'intégrer à sa propre pensée religieuse au moment de l'Exil à Babylone, – en d'autres termes, affirmer d'une manière spécifique en cette période de crise religieuse et nationale sa foi au « Dieu d'Israël, celui qui sauve ! » (Ésaïe, 45/15b) ?

[429] En raison de la datation et du contexte historique et culturel du livre du *Deutéro-Ésaïe*,⁶ c'est en effet vers la Babylonie que devra principalement s'orienter notre recherche,⁷ à la suite d'une intuition déjà exprimée par B. DUHM et reprise par bien d'autres après lui, mais étayée cette fois-ci par une base documentaire aussi exhaustive et précise que possible à ce jour.

Ici se pose en effet un problème fondamental de *méthode* : comment et sur quelle base, parmi la masse des textes sémitiques en écriture cunéiforme actuellement connus – et estimés récemment à près d'un demi-million⁸ –,

⁶ Bien que cette perspective soit centrale, comme nous essaierons de l'établir, elle n'en exclut pas d'autres pour autant, mais le parallèle se situe ici sur un plan plus thématique qu'historique :

– ainsi, selon les croyances de l'Égypte ancienne, le dieu Amon, souverain de l'Ogdoad hermopolitaine, est « celui qui est invisible [sur la base d'un « jeu-de-mots » : *Amon* / *'imn* (« cacher »)] : cf. K. SETHE, *Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs*, in coll. « Abh. der Preuss. Akad. der Wiss. – Philos.-Histor. Kl. », (Berlin, 1929), pp. 87-90 ; J. ZANDEE, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden 1 350*, (Leyde, 1948), p. 82/b, ainsi que R.J. WILLIAMS, « Some Egyptianisms in the Old Testament », in *Studies in Honor of J.A. Wilson*, in coll. « Studies in Ancient Oriental Civilization », vol. 35, (Chicago, 1969), pp. 93-98 : plusieurs textes égyptiens parallèles à És. 45/15 – notamment l'*Instruction de Merikarê*, ligne 124 – permettraient ainsi, selon cet auteur, d'éviter toute correction du passage biblique, malgré « the fact that this is a concept unique in the Old Testament » (= p. 95s.). – Par ailleurs, sur « le dossier du prétendu 'Amon aniconique' » – non pertinent ici –, cp. M. DORESSE, « Le dieu voilé dans sa chasse et la fête du début de la Décade », in *Rev. d'Égyptol.* 23/1971, pp. 113-136 (Pl. 6-8) ;

– en domaine hittite, on peut rapprocher le thème des « divinités perdues et retrouvées » : cf. E. LAROCHE, *Textes mythologiques hittites en transcription*, 1^{re} Partie, (Paris, 1965), pp. 107ss., 111ss., 125s. et 126ss., 135ss. et 157s., ainsi que H. KRONASSER, *Die Umsiedlung der schwarzen Gottheit. Das hethitische Ritual KUB XXIX 4 (des Ulip-pi)*, in coll. « Österr. Akad. der Wiss. – Philos.-Histor. Kl. – Sitzungsberichte », 241. Band, 3. Abh., (Vienne, 1963), 61 pp., et A. ARCHI, « Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie hittite », in *U.F.*, 5/1973, pp. 7-27.

⁷ Cf., à la suite de l'intuition de B. DUHM, dès 1892 (voir *supra* –, n. 2), divers auteurs, dont : F. FELDMANN, in coll. *E.H.A.T.* (1926), p. 96 ; E. KÖNIG, *Das Buch Jesaja* (1926), p. 392 ; J. MUILENBURG, in coll. *I.B.* (1956), p. 529 ; D. R. JONES, in coll. *Peake's Bible Commentary*, (1963), p. 522 ; – plus récemment L. PERLITT (*loc. cit.*, pp. 367s.) a tenté un rapprochement plus précis, quoique partiel, avec des textes de prières babyloniennes (voir *infra* –, § 3).

⁸ Selon J. BOTTÉRO, « La lexicographie accadienne », in : *Studies on Semitic Lexicography*, coll. « Quaderni di Semitistica », Vol. 2, (Florence, 1973), p. 35 ; de plus, ce

est-il possible d'identifier, d'établir et éventuellement de sélectionner le ou les texte(s) pouvant être considéré(s) comme pertinent(s) pour une interrogation historique et un rapprochement littéraire de ce type, telle qu'elle vient précédemment d'être posée ?

Sans qu'il soit possible d'entrer dans le détail de toutes les opérations constitutives de la méthodologie ici mise en œuvre et au service de l'étude de la Bible (Ancien Testament) dans le cadre de son milieu linguistique et historique ambiant,⁹ signalons que le « dossier » des textes babyloniens présenté ci-après constitue une résultante documentaire de cette méthode d'indexation automatique de corpus de textes sémitiques (par ordinateur), telle qu'elle a été élaborée puis constituée collectivement, depuis 1970, au sein du Groupe de Recherches et d'Études Sémitiques Anciennes [G.R.E.S.A. – Université de Strasbourg].¹⁰

⁴³⁰ C'est donc sur la base d'un vaste fichier, incluant à cette date plus de 85.000 références, vérifiées sur l'édition originale du document textuel, puis classées selon l'ordre primaire du corpus, que s'est effectuée cette enquête : – fondée d'une part sur l'analyse de deux corpus dont l'étude s'est avérée fondamentale pour la compréhension historique de l'Ancien Testament, ceux des textes de MARI [= ARM] et ceux d'EL-AMARNA [= EA], – mais complété d'autre part, et corrigé, par la masse virtuelle des renvois ainsi constituée selon le principe de l'intertextualité¹¹ qui permet une première approche, à partir des deux corpus analysés, de tous les autres corpus sémitiques dans la mesure où ils attestent une même thématique, en d'autres termes, qui offre cette possibilité d'une comparaison à la fois extensive et objective de la Bible avec son milieu ambiant .

Nous sommes heureux de présenter ici, à celui qui fut le directeur attentionné et bienveillant de cette recherche dès ses origines, un de ses premiers résultats quant à l'étude du prophétisme et de la théologie biblique, domaine qu'il a si magistralement marqué par ses travaux.

Voici donc les principaux textes, tels qu'ils émergent du vaste substrat

chiffre ne fait que croître avec les découvertes épigraphiques les plus récentes, par ex. celle de *Tell Mardikh* en Syrie, sur le site de l'ancienne ville d'EBLA : cf. G. PETTINATO, « Testi cuneiformi del 3° millennio in paleo-cananeo rinvenuti nella campagna 1974 a Tell Mardikh = Ebla », in *Or.*, 44/1975, pp. 361-374; – *id.* –, « The Royal Archives of Tell Mardikh – Ebla », in *B.A.*, 39/1976, pp. 44-52 (3 figures).

⁹ Cf. notre étude d'ensemble : *Bible et Orient. Méthode et perspectives de recherche documentaire en exégèse biblique*, (Strasbourg 1978), 158 pp. (exemplaire ronéotypé), ainsi que la liste des travaux méthodologiques préliminaires : – *ibidem* –, pp. IV-V ; voir notamment : « Une méthode d'indexation automatique des textes de MARI à l'aide de l'informatique et ses prolongements documentaires », in *Études Sémitiques – Actes du XXXIX^{ème} Congrès International des Orientalistes*, [Paris, Juillet 1973], A. CAQUOT, éd., (Paris, 1975), pp. 19-22.

¹⁰ Cf. *Bible et Orient*, (1978), pp. 77-114 (et Annexes).

¹¹ Sur cette notion, cf. notre « Introduction » à l' : *Index documentaire des textes de Mari*, en collaboration avec A. MARX et L. MILLOT, in coll. « Archives Royales de Mari », vol. XVII/1, (Paris, 1975), pp. 13*-15*.

documentaire préalablement délimité et analysé selon cette méthodologie succinctement indiquée :

1) En premier lieu apparaît, dès l'époque babylonienne ancienne, un oracle prophétique annoncé à la cour du roi de Mari, Zimri-Lim (18^{ème} siècle avant notre ère).

Voici en quels termes une dame de la cour, Addu-dūri, s'adresse à « (s)on seigneur » le roi Zimri-Lim, vraisemblablement absent de sa capitale à cette époque [*Archives Royales de Mari*, tome X, lettre n° 50, lignes 1-14] :

À mon seigneur dis (ceci) : ainsi (parle) Addu-dūri, ta servante : « Depuis le (r)établissement de la maison de ton père, jamais vraiment, je n'avais vu (5) un tel rêve. (Seuls) mes signes (prémonitoires) d'autrefois étaient de ce genre. Dans mon rêve, j'entrais au temple de (la déesse) Bêlet-ekallim, mais (la déesse) Bêlet-ekallim (10) ne s'y trouvait pas. De plus, les statues qui (se trouvent) devant elle [= la déesse], n('y) étaient plus. Quand je vis cela, je me mis à pleurer. – Ce songe, je l'avais eu durant la première partie de la nuit »¹²

Dans ce document à caractère « prophétique », des attaches historiques assez précises peuvent être dégagées en référence à la période trouble de l'interrègne assyrien à Mari, puis du retour du roi Zimri-Lim sur le trône de [43] son père (ll. 3-5).¹³ Cette vision prémonitoire de la disparition de la statue divine – ainsi que des statues (royales ?) qui l'entourent¹⁴ – de son temple suscite chez cette dame de la cour effroi et désarroi. Un second oracle, dans la suite du texte (ll. 19-20), fait mention d' :

« une voix hostile (qui) ne cessait de crier :
'Reviens, dieu Dagan, reviens, dieu Dagan' ! »

[*tura*-^d*Dagan*, *tura*-^d*Dagan*].¹⁵

¹² Le *texte* cunéiforme a été publié par G. DOSSIN, *La correspondance féminine*, Paris, 1967), in coll. « Textes Cunéiformes du Louvre », Tome XXI [= coll. « Archives Royales de Mari », Vol. X], *ad. loc.* ; – une *transcription* et *traduction* de ce document viennent d'être publiées par le même auteur, en collaboration avec A. FINET, in coll. A.R.M.T., vol. X, (Paris, 1978), pp. 84-87. – Dès Avril 1968, au « VIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament » à Rome, nous attirions l'attention sur l'importance de ces textes pour l'interprétation du prophétisme biblique, sur les conseils de notre maître Ed. JACOB (voir – *infra* –, n. 13).

¹³ Voir notre étude : « Oracles prophétiques et 'guerre sainte' selon les Archives Royales de Mari et l'Ancien Testament », in coll. : *S.V.T.*, vol. 17 (Leiden, 1969), [*Congress Volume*], pp. 112-138 (4 figs.), spéct. pp. 112s. et 117-121 [dans ce volume, pp. 29-53].

¹⁴ Cf. A. SPYCKET, *Les statues de culte dans les textes mésopotamiens, des origines à la 1^{ère} Dynastie de Babylone*, in coll. : « Cahiers de la Revue Biblique », vol. 9, (Paris, 1968), pp. 94-98.

¹⁵ Cf. Fr. ELLERMEIER, *Prophetie in Mari und Israel*, in coll. : « Theol. und Oriental. Arbeiten », vol. 1, (HERZBERG, 1968), pp. 64-65, mais la traduction est à corriger d'après W. VON SODEN, in *U.F.*, 1/1969, p. 198.

2) En second lieu, c'est un texte mythologique qui fait écho à cet oracle prophétique. Il offre une parfaite illustration de notre premier document en décrivant toutes les conséquences de l'absence de la statue divine, loin de son temple et loin de sa ville, sous la forme d'une plainte divine.

Voici ce qu'on peut lire à propos de ce thème dans le *Mythe d'Erra*, tablette IV, lignes 69-74 :

[C'est le grand-dieu de Dêr qui parle à Erra] :
 « Et moi, tu ne m'as pas laissé libre, tu m'as livré aux Sutéens !
 (70) Moi donc, quant à ma ville de Dêr,
 je ne rendrai plus de jugements droits,
 [je ne trancherai plus de décisions pour le pays,
 je ne donnerai plus d'ordres,
 [et je ne ferai plus connaître mes instructions (?).
 Alors, les gens ont abandonné la droiture et ils ont pris des voies obliques,
 ils ont délaissé le bien et ils ont comploté le mal. »¹⁶

Dans ce développement mythologique, dont une étude récente a permis de dater la rédaction finale avec une grande précision vers les années 765-763 avant notre ère, sous le règne de Eriba-Marduk,¹⁷ la description des catastrophes consécutives au « départ » du grand-dieu de la ville de Dêr se réfère essentiellement à l'interruption de l'activité juridique souveraine du dieu et au désordre social qui en découle (lignes 75ss.) :

[432] (75) « (Le dieu) a fait se lever, sur ce seul pays, les sept vents :
 qui n'est pas mort à la guerre meurt de la peste,
 qui n'est pas mort de la peste, l'ennemi le razzie,
 qui n'est pas razzie par l'ennemi, le voleur le vole,
 qui n'est pas volé par le voleur, l'arme du roi le prend, [etc. ...] ».

Le procédé stylistique mis en œuvre – qui est comparable à celui du prophète *Amos* (5/19) sur l'annonce d'un « Jour de YHWH – ténèbres et non lumière » – accentue encore le caractère inéluctable des catastrophes accompagnant (et causées par ?) l'absence de la statue divine, sous des as-

¹⁶ Pour le texte cunéiforme, cf. L. CAGNI, *Das Erra-Epos – Keilschrifttext*, in coll. « Studia Pohl », vol. 5, (Rome, 1970), p. 27 (et pp. ix et 62 : notes) ; – une *transcription* et une *traduction*, du même auteur : *L'Epopée d'Erra*, in coll. « Studi Semitici », tome 34, (Rome, 1969), pp. 112-113 (et pp. 31ss., 236s. : notes). Nous nous référons ici à la traduction donnée par R. LABAT, *Les Religions du Proche-Orient antique*, in coll. « Le trésor spirituel de l'humanité », (Paris, 1970), pp. 114-137 (= p. 132s.), tout en remerciant vivement M. l'Abbé M.-J. SEUX, du C.N.R.S. d'avoir bien voulu discuter avec nous de l'interprétation de ce passage.

¹⁷ Selon l'hypothèse de W. VON SODEN, « Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos », in : *Ugarit-Forschungen*, 3/1971, pp. 253-263 (spéc. pp. 255s.) : cet important essai de datation est fondé sur le parallèle entre le passage qui précède immédiatement celui-ci dans le mythe d'Erra (tabl. IV, lignes 52-62) et la stèle de Babylone du roi Nabonide (col. III – cf. *V.A.B.*, vol. 4, pp. 274ss.)

pects qui annoncent également les formulations apocalyptiques (Cf. – *infra* –, § 4).

3) C'est dans un troisième registre, celui des prières et des hymnes, que l'on ne s'étonnera pas de trouver, tout comme en Israël (cp. *Psaumes*, 89/47a), la continuation de cette thématique.¹⁸

Le témoignage essentiel est ici fourni par la célèbre *prière conjuratoire* (« à main levée ») à la déesse *Ishtar*, dont trois versions nous sont actuellement connues et dont la date de composition – sous la forme d'une recension babylonienne plus brève – remonte au moins vers le milieu du II^{ème} millénaire avant notre ère.

Voici les deux passages de cette prière incantatoire à caractère pénitentiel, relatifs à l'attitude propre de la divinité (*n.b.* : dieu *et* déesse !) en cette circonstance (*A* = lignes 67-71; *B* = lignes 93-95) :

- A.* « Qu'ai-je donc fait, ô mon dieu, ô ma déesse ?
 Comme si je ne craignais pas mon dieu, ma déesse,
 [(voici comment) moi, je suis traité :
 Sur moi, maladie, céphalée, dommage et ruine ;
 (70) Sur moi, tribulations, visage détourné et comble de colère,
 courroux, fureur et aversion des dieux et des hommes ! »
- B.* « Jusques à quand, ô ma Dame, seras-tu courroucée
 [et ton visage sera-t-il détourné ?
 Jusques à quand, ô ma Dame, seras-tu irritée
 [et ton âme sera-t-elle furieuse ?
 (95) Tourne ta tête (= nuque) que tu tenais détournée,
 [et consens à une parole favorable ! »¹⁹

¹⁸ Voir – *supra* –, n. 4 : sur ce plan, des rapprochements partiels ont déjà été établis par L. PERLITT, in : *Probleme biblischer Theologie*, (Munich, 1971), pp. 367s., dont les indications sont à compléter et à corriger par celles de M.-J. SEUX, in coll. L.A.P.O., vol. 8, (Paris, 1976), p. 186s. [voir note suivante]. – Pas plus que cette précédente étude, nous n'épuiserons ici toutes les implications de cette riche thématique; notre propos essentiel est en effet d'indiquer, et si possible de démontrer, la permanence fondamentale et la signification de ce thème en Babylonie, avant de le confronter avec l'usage spécifique qu'en fera le *Deutéro-Ésaïe* dans le cadre de la pensée religieuse monothéiste d'Israël au moment de l'Exil.

¹⁹ Pour le *texte* cunéiforme, cf. L. W. KING, *The Seven Tablets of Creation*, ... , vol. II, (London, 1902), Pl. LXXV-LXXXIV; – *transcription* in P. JENSEN, in coll. *K.B.*, vol. VI/2, (1915), pp. 124-135; – de nombreuses *traductions* en ont été publiées depuis le début de ce siècle : cf. M.-J. SEUX, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, in coll. : L.A.P.O., vol. 8, (Paris, 1976), pp. 186-194 (p. 186 : bibliographie à compléter par : H. SCHMOKEL, *apud* W. BEYERLIN (éd.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, in coll. A.T.D. – *Ergänzungsreihe* », vol. 1, (Göttingen, 1975), pp. 133-136). – Nous citons le texte d'après sa version babylonienne longue, datée de l'époque babylonienne tardive, alors que deux autres versions, provenant de Boghazkeui, en sont connues : l'une hittite, proche de la précédente; l'autre babylonienne, mais plus courte et souvent fautive.

[433] 4) Un dernier registre, enfin, est attesté par un ensemble de textes à caractère *apocalyptique*, groupés sous le terme de « *Prophéties akkadiennes* » ;²⁰ ces documents, présentant une structure littéraire très marquée, se répartissent au plan thématique en une succession de paragraphes mentionnant chacun l'avènement d'un roi anonyme, aux règnes alternativement bénéfiques et néfastes.

Lorsque ces documents nous sont connus sous une forme plus complète, on note la présence d'éléments-cadres sous la forme d'« introductions mythologiques » (cf. *Pr. A.* 2, 3^A et 3^B) ; celles-ci semblent orienter l'ensemble des « révélations » qu'elles précèdent vers une vision cohérente de l'histoire en référence à une manifestation de la souveraineté divine et dans l'attente d'une ère future de paix absolue.

C'est ainsi que, dans le prologue de *Pr. A.* 3^A – intitulé par son dernier éditeur : « le discours prophétique du (dieu) Marduk »²¹ – il est fait mention du voyage du dieu Marduk au pays de Hattu, puis de son retour à Babylone (col. II, lignes 12-17).²² Or, sous ce discours explicatif de type oraculaire, il est fait référence à un événement historique précis, à savoir l'enlèvement de la statue du dieu national de la cité vaincue, Babylone, lors de la conquête de la ville par le souverain hittite Mursil I^{er} (vers 1595 avant notre ère – selon la chronologie moyenne).

De même peut-on lire dans le document en provenance d'Uruk (= *Pr. A.* 5, lignes 3-5), daté de la première moitié du 6^{ème} siècle avant notre ère, mais faisant mention d'événements antérieurs d'environ deux siècles, à savoir le règne d'Eriba-Marduk (milieu du 8^{ème} siècle av. n. è.) durant lequel la [statue de la] déesse Ishtar fut enlevée du sanctuaire Eanna d'Uruk, et alors remplacée par un « génie protecteur (?) » (d'LAMA) :

²⁰ Nous avons précédemment attiré l'attention sur l'importance de ce « dossier » des *Pr. A.* (N° 1-6), dans une : « Note sur les origines de l'apocalyptique judaïque, à la lumière des 'Prophéties akkadiennes' », in *L'Apocalyptique*, in coll. « Études d'Histoire des Religions », vol. 3, (Paris, 1977), pp. 71-87 (1 tableau) [pour l'établissement des textes, cf. pp. 72-73] : ces textes sont loin d'avoir livré tous leurs secrets et ils mériteraient d'être repris dans une perspective exégétique. – Compléments bibliographiques : A.K. GRAYSON, « Akkadian Prophecies », in : *Babylonian Historical-Literary Texts*, (Toronto, 1975), pp. 13-37; H. HUNGER, in : *XXVI. und XXVII. vorläufiger Bericht über die ... Ausgrabungen in Uruk-Warka (1968-1969)*, [J. SCHMIDT, éd.], (Berlin, 1972), .p. 87 et Pl. XXV/g [texte W 22.307,7 = *Pr. A.*, 5]; – traductions (partielles de *Pr. A.*, 1, 3B et 4) par H. Schmökel, – op. cit. –, (A.T.D. – Erg. 1), pp. 142-146; – présentation générale (en résumé) par S.A. KAUFMAN, « Prediction, Prophecy, and Apocalypse in the Light of Akkadian Texts », in [Papers of the] VIth World Congress of Jewish Studies, (Jerusalem, 1973), Section A, pp. 82-83, ainsi que P. HÖFFKEN, « Heilszeitherrschererwartung im babylonischen Raum. – Überlegungen im Anschluss an W 22.307,7 », in *W.d.O.*, 9/1977, pp. 57-71, et W.G. LAMBERT, *The Background of Jewish Apocalyptic*, in coll. « The Ethel M. Wood Lecture », (London, 1978), 20 pp. (spéct. pp. 10-13, et notes 11-17).

²¹ R. BORGER, « Gott Marduk und König Shulgi als Propheten. – Zwei prophetische Texte », in : *Bi.Or.*, 28/1971, pp. 3-24 – [sur le texte *Pr. A.* 3^A, cf. pp. 5-24].

²² Cf. notre étude in : *L'Apocalyptique*, (Paris, 1977), p. 84 [dans ce volume, pp. 135-136].

- « [Après] lui, un roi viendra,
 mais il ne procurera pas la justice au pays,
 il ne prononcera pas les décisions justes pour le pays.
 « Il emportera hors d'Uruk la divinité-protectrice tutélaire d'Uruk et il la fera
 séjourner à Babylone ;
 (5) Il installera une [no]n-divinité-protectrice d'Uruk en son sanctuaire,
 434 et il lui consacrera des hommes qui ne lui appartiennent pas. »

Mais à ce règne funeste fera suite un règne bénéfique, caractérisé par la restauration des institutions et le retour de la divinité en son sanctuaire (– *ibidem* –, lignes 11-15) :

- (11) « Après lui un roi viendra en Uruk,
 il procurera la justice au pays,
 il prononcera les décisions justes pour le pays. ...

 (13) « La divinité-protectrice tutélaire d'Uruk, il l'enlèvera de Babylone et
 à Uruk en son sanctuaire
 (14) « il l'installera ; les hommes qui lui appartiennent, il les lui consacrera.
 Il reconstruira les temples d'Uruk et il restaurera les sanctuaires
 des dieux. »²³

L'importance politique et religieuse des événements mentionnés, entraînant comme conséquence première l'absence de la (ou des) statue(s) divine(s) hors de leur sanctuaire et loin de leur capitale (*Figure 1*),²⁴ peut difficilement être surestimée, d'autant plus que sa double récurrence²⁵ en fait une

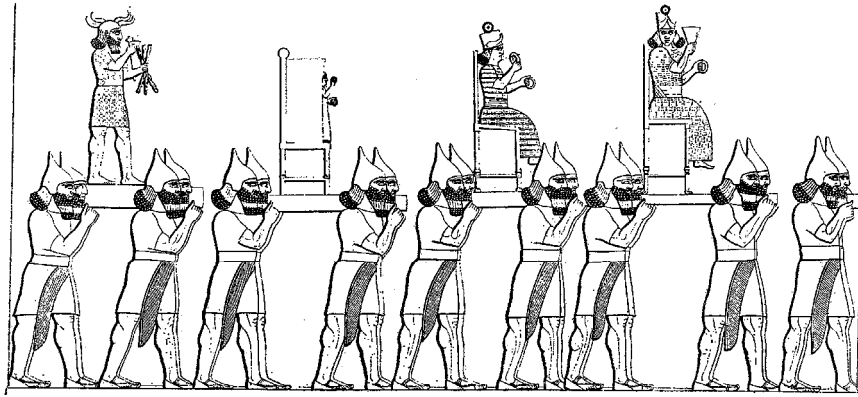
²³ Cf. – *ibidem* –, pp. 79 (tableau), 84 et 87 : *transcription et traduction* selon H. HUNGER, in : *U.V.B.* (26-27.), (Berlin, 1972) p. 87 et Pl. XXV/g (bonne photographie du texte), et in : *Spätbabylonische Texte aus Uruk*, in coll. « Ausgrabungen der deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka », Vol. 9, (Berlin, 1976), pp. 21-23 (Text Nr. 3) et p. 124 (autographie de *Pr. A.* 5); cp. H. HUNGER – S.A. KAUFMAN, in *J.A.O.S.*, 95/1975, pp. 371ss.

²⁴ Bas-relief de Tiglath-Piléser III (745-727 av. J.-C.), provenant du Palais (Sud-Ouest) de Nimrud, mur « q », relief N° 35 [N° inv. : B.M. 118934 et 118931 (infér.) – H. : 1,21 m. ; L. : 2,54 m.].
 – Dessin de A.H. LAYARD (corrigé), d'après R.D. BARNETT – M. FALKNER, *The Sculptures of... Tiglath-Pileser III... from the Central and South-West Palaces at Nimrud*. (London, 1962), pp. 29s. et Pl. XCII; – Cp. J.B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament* [= A.N.E.P.], (Princeton, 1954), fig. 538 (= 181) et p. 315 (bibliographie), et E. STROMMINGER – M. HIRMER, *Fünf Jahrtausende Mesopotamien*. (Berlin, 1962), Pl. 217 (photographie) ; cf. J. BÖRKER-KLÄHN, in *Baghdader Mitteilungen*, 6/1973, pp. 49-50 (Fig. 4).

²⁵ Après son retour à Babylone par les soins du roi kassite Agum II (selon l'inscription V R 33 – authentique ? – de ce souverain : cf. R. BORGER, *Handbuch der Keilschriftliteratur*, Vol. 1 (Berlin, 1967), p. 406), la statue du dieu Marduk fut à nouveau enlevée par le roi assyrien Tukulti-Ninurta I^{er} (1233-1195 av.), et une nouvelle fois – sous la forme d'une copie (?) – par les Élamites (vers 1160 av.) qui la conservèrent jusqu'à l'époque de Nabuchodonosor I^{er} (1127-1105 av.) : cf. R. BORGER, in *Bi.Or.*, 28/ 1971, pp. 17-18 et 21 ; W. VON SODEN, in : *U.F.*, 3/1971, p. 258 (quant au dernier épisode).

quasi constante de l'historiographie babylonienne,²⁶ ainsi que l'attestent encore indirectement une série d'inscriptions royales, de l'époque assyrienne essentiellement.²⁷

Or, s'il est vrai qu'à l'origine de cette réflexion et de cette production apocalyptique se situe précisément – ainsi que nous l'avancions à titre d'hypothèse, laquelle rencontre maintenant la ligne des divers témoignages littéraires précités – « cet événement, de type récurrent et qui met en cause la cohésion religieuse et par conséquent nationale de tout un peuple »²⁸, alors nous nous [435] trouvons sans doute très près de ce que fut le *Sitz im Leben*, respectivement *im Kultus* de ce thème, tel que le prophète d'Israël en a eu connaissance lors de l'Exil en Babylonie, dans la première moitié du 6^{ème} siècle avant J.-C.



Bas-relief de Tiglath-Piléser III (745-727 av. J.-C.) : « enlèvement d'images divines par des soldats assyriens » [cp. Ésaïe, 46/1-2]²⁴

Ici se situe en effet le point de rencontre historique entre la situation propre au peuple d'Israël à cette époque, celle de la déportation et de l'exil, et ce thème obligé de l'historiographie babylonienne, à savoir celui de l'« absence (de la statue) divine » : celui-ci, en effet, est attesté dans des re-

²⁶ Cf. – *supra* –, n. 22 : sur l'importance de ce phénomène de la récurrence, « cette duplication de la menace », dans l'historiographie babylonienne, cf. J. BOTTÉRO, « Le substitut royal et son sort en Mésopotamie ancienne », in : *Akkadica*, 9/1978, pp. 2-24 (= p. 11, et cf. pp. 19s. : ici à propos des éclipses).

²⁷ Nous ne pouvons qu'évoquer brièvement ici ces témoignages indirects, fort pertinents pour notre sujet par les mentions du « retour » des statues divines, grâce à l'intervention du roi et de sa victoire sur les ennemis nationaux : cf. M.-J. SEUX, *Épithètes Royales Assyriennes et Sumériennes*, (Paris, 1967), pp. 340-343 (liste des textes, s.v. *târu*). – Voir déjà *Pr. A. 3^A*, col. II, lignes 12-17.

²⁸ In : *L'Apocalyptique*, (Paris 1977), p. 84.

gistres fondamentaux de sa production littéraire – depuis une lettre à caractère « prophétique » de Mari, en passant par un mythe et des hymnes, jusqu’aux prologues apocalyptiques des « Prophéties akkadiennes » et, indirectement, aux inscriptions royales –, ce qui en établit sans conteste le caractère central.

Cette thématique fondamentale de la société sacrale à Babylone, quoique sous son aspect négatif de l’« absence », ne pouvait échapper entièrement à la quête sapientiale et religieuse du prophète d’Israël, en cette époque de symbiose culturelle,²⁹ ainsi que l’établissent par ailleurs tous ses développements consacrés au thème des « idoles » dans ce livre du *Deutéro-Ésaïe* (chap. 40/19-20 ; 41/1-7 et 21-29 ; 44/6-20 ; 46/1-9a).

Une difficulté d’interprétation cependant subsiste, qui a sans doute un rôle réducteur dans l’appréciation exégétique de cet important passage prophétique – à commencer par la traduction de la Vulgate en « *Deus absconditus* » : est-il possible de mettre en parallèle ces documents relatifs aux statues divines en Mésopotamie, fût-ce sous la forme de leur absence, avec cette formulation prophétique concernant le dieu d’Israël, celui dont le 436 second commandement interdit précisément la fabrication de toute effigie, ainsi que celle de toute autre divinité (*Exode* 20/4 et *Deutéronome* 5/8 – cp. *Deut.* 4/16, 23 et 25 ; 27/15 ; etc.) ?³⁰

Car ce qui caractérise le culte de YHWH, depuis les temps les plus anciens, c’est l’absence de toute image ; tout au plus sa présence sera-t-elle symbolisée par un « trône vide », comme on peut le supposer pour le décor supérieur de l’arche.³¹ Comment cette tradition fondamentalement aniconique pourrait-elle permettre, pour l’étude de l’expression prophétique *’El mistatêr* en *Ésaïe* 45/15, un rapprochement avec la thématique babylonienne précédemment décrite ?

Une étude plus précise montre cependant que la contradiction n’est qu’apparente : c’est ici, en effet, qu’intervient le génie théologique du prophète, se développant sur un mode autant sapiential que satirique, religieux que doxologique, et se référant à la fois à ce thème connu du milieu baby-

²⁹ Cf. A. LODS, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, (Paris, 1950), pp. 465-480, et Sh.M. PAUL, « Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions », *J.A.O.S.*, 88/1968, [= *Essays in Memory of E.A. Speiser* (éd. W.W. HALLO)], pp. 180-186.

³⁰ Cf. J.-J. STAMM, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*, (Neuchâtel, 1959), pp. 40-44; E. NIELSEN, *Die Zehn Gebote. Eine traditions-geschichtliche Skizze*, (Copenhague, 1965), pp. 34, 70 (et Index, *ad loc.*) ; – sur la signification théologique de ce thème, cf. G. VON RAD, *Israël et la sagesse*, (Genève, 1971), – traduit de l’allemand – pp. 207-216 : « La polémique contre les idoles ».

³¹ Cf. R. DE VAUX, « Les Chérubins et l’Arche d’alliance, les sphinx gardiens et les trônes divins dans l’Ancien Orient », in *Bible et Orient*, (Paris, 1967), pp. 231-259, et Pl. I-VII ; O. KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, (Stuttgart, 1978), in coll. S.B.S., vol. 84/85, pp. 37-45, et fig. 20-21 [p. 38, n. 54 : bibliographie complémentaire sur « les trônes vides »].

lonien où il réside et à l'antique tradition religieuse d'Israël dont il est le porte-parole.

En référence à cet arrière-plan historique et littéraire, tout autant qu'à la démarche prophétique telle qu'elle s'est exprimée sur ce thème, voici une hypothèse de lecture qui peut maintenant être présentée quant à la structure et à la signification d'*Ésaïe* 45/15 :³²

- a) l'oracle (vv. 14-19) est à considérer, dans son état actuel du *T.M.*, comme un ensemble littéraire cohérent ;
- b) la cohérence de l'oracle est à rechercher dans la formulation d'une confession de foi par des étrangers (cp. *Josué* 2/8b-11), expression de la reconnaissance de la souveraineté incontestée de YHWH ;
- c) à ce titre, le v. 15 qui en constitue la « pointe » [sans correction du *T.M.* !], ainsi que l'ensemble de l'oracle, sont à considérer comme provenant *e mente prophetarum* ;
- d) le v. 15, cependant, inclut une allusion satirique au thème de l'« absence de la divinité », tel que l'établit le dossier babylonien évoqué ci-dessus [critère externe] et selon un registre proche des passages relatifs aux « idoles », qui entourent cet oracle dans la composition actuelle du livre (chap. 41 – cf. v. 29 ! –, 44 et 46) [critère interne] ;
- e) la signification du v. 15 devrait alors être recherchée dans une formulation à caractère antithétique, et à but polémique, entre le Dieu d'Israël, « qui se tient caché » (et la nuance verbale inclut sans doute ici : « volontairement et momentanément ») – et les divinités étrangères qui, parce qu'elles sont des « idoles », peuvent être enlevées, absentes, en un mot inefficaces (cp. *És.* 45/15b avec 44/17d et 20e), selon le procédé prophétique bien connu de la citation : *e mente opponentium/ gentium* (la coïncidence des deux étant ici réalisée) ;
- f) le sens final du v. 15 serait donc, selon le *T.M.* et en référence à son contexte historique et littéraire et selon une structure contrapuntique, celui d'une parole prophétique à caractère doxologique, incluant une allusion (citation implicite ?) satirique à l'encontre du milieu religieux et politique ambiant :

« En vérité,
c'est Toi le Dieu qui se tient (momentanément) caché,
[et pourtant] le Dieu d'Israël qui sauve ! »

C'est ainsi que le prophète démontre, selon une thématique qu'il a particulièrement développée et par contraste polémique avec l'impuissance des statues/« idoles » proprement dites, tout ce qu'Israël possédait de positif et de dynamique en YHWH, le « Dieu vivant » qu'aucune image ne saurait

³² Voir – *supra* –, nn. 2-4 : nous reprenons ici, dans une perspective critique, les points soulevés par la plus récente étude sur le sujet, celle de M. DIJKSTRA, in *Z.A.W.*, 89/1977, pp. 215-222.

englober. Aux dieux étrangers, fabriqués de main d'homme (cp. *És.* 45/14e, et *supra*), le prophète oppose la libre souveraineté de son Dieu, unique et invisible, celui dont l'absence ne met pas en doute l'existence car elle est aussi l'une des manifestations, à travers le temps et l'histoire, de la totalité de son être et de son action.

Ici prend naissance, au temps du jugement et de l'Exil loin de Jérusalem, cette affirmation de l'« instance du pouvoir à structure absente »³³, lieu classique de la pensée théologique illustré depuis par la quête et le pari pascaliens.³⁴ La présence souveraine du Dieu vivant dans l'histoire, alors même qu'« (il) se tient caché » est celle du « Dieu d'Israël, qui sauve ! »

³³ L'expression est de J. KRISTEVA, *La révolution du langage*, in coll. : « Tel quel », (Paris, 1974), p. 509.

³⁴ Il y aurait ici ample matière à une recherche interdisciplinaire dans le champ théologique : sur la « vision tragique » dans les *Pensées* de PASCAL, cf. L. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, rééd., (Paris, 1959), 454 pp., et L. CHESTOV, *La Nuit de Gethsémani. – Essai sur la philosophie de Pascal*, in coll. « Les Cahiers Verts », (Paris, 1923), 161 pp. – Cf. également E. JACOB (voir – *supra* –, n. 1), ainsi que R. DE VAUX, « Présence et absence de Dieu dans l'histoire d'après l'Ancien Testament », in : *Concilium*, 50/1969 (Déc.), pp. 13-22 ; A. NÉHER, *L'exil de la parole. – Du silence biblique au silence d'Auschwitz*. (Paris. 1970), 268 pp.

[Add. : L'étude de A.S. KAPELRUD, « Le Dieu qui fait défaut ? » (en norvégien), in : *S.E.Å.*, 41-42/1976-77, pp. 138-146 nous est restée inaccessible à ce jour ; en voici le résumé donné par le *Bulletin Signalétique du C.N.R.S. / Sciences religieuses*, 1978, n° 2, p. 99 : « Le sentiment d'être abandonné par Dieu dans le Livre des Lamentations et le Deutéro-Ésaïe »].

10.

Dieux captifs et voyageurs malgré eux. L’empreinte d’une thématique sémitique dans l’Ancien Testament [À propos d’*ARM XIV/8, EA 134 & Genèse 31/22-42*]

Pour les divinités, à l’instar des humains, le voyage représentait une période d’incertitude et de risques, ainsi que l’attestent les « bénédictions (ou malédictions) du voyageur » dans la littérature mytho-poétique de l’ancienne Mésopotamie :

– dans *l’Epopée de Gilgameš* (Y, col. vi, ll. 31-33) :

li-ip-te-kum pa-da-nam pi-ḫi-tam
ḫarrana li-iš-ta-siq a-na ki-ib-si-ka
ša-di-a li-iš-ta-si-iq a-na šépi-ka

« Que [le dieu Šamaš] t’ouvre le sentier barré,
qu’il aménage le chemin pour ta marche,
qu’il [tienne] en ordre la campagne pour tes pieds. »¹

– et sa formulation inversée dans le *Mythe d’Etana* (A-2, ll. 1-2), sous forme de malédiction :

li-iḫ-li-iq-šu tu-ú-du a-ia ú-ta ḫarranam
li-ik-la-šu ne-ri-ib-ta-šu šà-du-ú

« Que le sentier soit perdu pour lui (et) qu’il ne trouve pas son chemin !
Que la montagne lui bloque tout accès. »²

Ces formulations d’époque paléo-babylonienne relèvent sans doute d’un « *standard motif* » commun, celui des béné- et malé-dictions pour le voyageur humain, sous la conduite du dieu Šamaš omniprésent. Mais ces deux passages, notamment celui relatant le départ en expédition de Gilgameš et d’Enkidu, montrent que les êtres mythologiques relèvent bien des mêmes dangers et espèrent en une assistance divine, tout comme les humains.

¹ Cité d’après TIGAY J.H., *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia 1982, Chap. 8 : « Traditional Speech Forms ... Reflected in the Epic », pp. 161-177 (p. 169s.).

² TIGAY J.H., *op. cit.*, pp. 170.

Quant à ces formules de bénédiction, parfois inversées, nous savons que la tradition prophétique et hymnique de l'ancien Israël les reprendra en vue de décrire la théophanie dans son cadre cosmique. Voici comment le prophète de retour de l'Exil [100] en Babylonie, le Deutéro-Ésaïe (mi-VI^e s. av.n.è.), introduit son discours de salut – *Ésaïe*, chap. 40, vv. 3-4 :

« Une voix proclame : 'Dans le désert, dégagez un chemin pour YHWH, nivelez dans la steppe une chaussée pour notre Dieu.
Que tout vallon soit relevé,
que toute montagne et toute colline soient rabaisées ... »

– selon un « modèle » qui n'est sans doute pas éloigné d'une influence babylonienne, mais repris ici en une nouvelle inversion qui situe bien, dans ce cadre : « l'espace des conflits entre dieux tutélaires, dieux ethniques, dieux des villes et leurs vizirs terrestres, les rois, [en] un vaste champ qui jouxte les confins de la terre ; ... [mais où] l'Unique (*És* 41/4 ; 44/6 ; 45/19 ; 48/12) revendique tout l'espace ... »³

I

Nous savons par ailleurs que les raisons et les modalités de l'absence <de la statue> divine, peuvent obéir à des variables importantes dans l'historiographie de la Mésopotamie antique. Parmi la riche documentation connue à ce jour, deux séries de textes se réfèrent aux motivations et aux circonstances de ces « voyages divins » :

– A) en contexte rituel, des voyages et processions divines dans un cadre topographique et institutionnel bien établi constituent sans doute l'arrière-plan liturgique de toute une série de textes construits autour d'un thème central, celui du « voyage » d'une divinité – *i.e.* de sa « statue divine » – depuis son sanctuaire vers celui d'une divinité supérieure, véritables « voyages de dévotion »⁴ entourés de tout le faste et de tout le con-

³ Sur les enjeux historiques et théoriques de ces textes, qui sont encore discutés, cf. SMYTH F., « Les espaces du II^e Ésaïe : de la route impériale à l'avènement de la Parole », in : *Foi et Vie* 85 (1986), [= *Cahier Biblique*, N° 25], pp. 31-41 (p. 34) ; et notre étude « *Lectio difficilior* : l'oracle d'Ésaïe 43/14-15 et son arrière-plan spatial et thématique », in : *Lectio difficilior probabilior ? L'exégèse comme expérience de décloisonnement. Mélanges offerts à Fr. Smyth-Florentin*, RÖMER Th., éd., *Dielheimer Blätter zum A.T.-Beihefte*, Vol. 12, Heidelberg 1991, pp. 61-85 [dans ce volume, pp. 183-203].

⁴ BOTTÉRO J. – KRAMER S.N., *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, in coll. : Bibliothèque des histoires, Paris 1989, pp. 141. Cité ici : [BOTTÉRO, ...]. Cette liste n'est pas exhaustive ; cf. également la tablette d'El-Amarna [EA 23, ll. 13-32], qui mentionne le fait que Tušratta de Mitanni avait « prêté » la <statue de la déesse> Šauška, [l'Ištar] de Ninive au Pharaon d'Égypte : MORAN W.L., *Les lettres d'El-Amarna*, in coll. : Littératures Anciennes du Proche-Orient, Vol. 13, Paris 1987, pp. 137-139.

cours de peuple nécessaire. Que le fleuve Euphrate et ses canaux adjacents, sur les rives desquels se dressaient temples et habitations, constituaient un environnement spatial privilégié – ceci est admirablement illustré par certains passages de la série textuelle en question. Voici, à titre d'exemples :

- Texte N° 1 : « Le voyage du dieu-Lune, Nanna-Su'en, d'Ur,
– auprès du dieu Enlil, son 'père', à Nippur » (352 vers) ;
– [cité d'après BOTTÉRO J., *op. cit.*, N° 3 = pp. 128-138] ;
[101] Texte N° 2 : « Voyage du dieu Enki, d'Eridu, auprès du dieu Enlil, à Nippur » (129 vers) ;
– [cité d'après BOTTÉRO J., *op. cit.*, N° 4 = pp. 142-146] ;
Texte N° 3 : « Mythe d'Inanna et d'Enki : Voyage de la déesse Inanna, auprès du dieu Enki, à Eridu » (env. 800 vers – lacunes) ;
– [cité d'après BOTTÉRO J., *op. cit.*, N° 11 = pp. 230-248] ;
Texte N° 4 : « AN-GIM, ou le retour de Ninurta à Nippur » (209 vers) ;
– [cité d'après BOTTÉRO J., *op. cit.*, N° 21 = pp. 378-385] ;
Texte N° 4/B : « LUGAL-E, ou Ninurta et les Pierres » (729 vers) ;
– [cité d'après BOTTÉRO J., *op. cit.*, N° 20 = pp. 340-368] ;
Texte N° 5 : « La visite de Ninurta à Enki » (env. 130 vers – lacunes) ;
– [cité d'après BOTTÉRO J., *op. cit.*, N° 24 = pp. 425-426].

– B) en contexte historique, les campagnes militaires peuvent avoir pour conséquence la capture des dieux [*i.e.* des statues divines] par des puissances étrangères. Il s'agit là d'événements, entraînant l'absence de la « statue divine » hors de son sanctuaire et loin de sa cité, dont les conséquences politiques et religieuses sont fondamentales. Un tel événement, dont l'histoire nous apprend qu'il est de type récurrent, peut mettre en cause la cohésion religieuse et par conséquent nationale de tout un peuple.

Au plan historiographique, ce type d'événements constituera l'un des *Leit-motive* de l'historiographie babylonienne, à savoir celui de « l'absence <de la statue> divine » hors de son temple. Dans le cadre d'une étude précédente,⁵ nous avons proposé d'en retrouver les traces dans des registres fondamentaux de la production littéraire cunéiforme :

- à Mari, le document à caractère « prophétique » [*ARM*, X/50 (= *ARM-Pr.*, N° 13), ll. 1-14 ;
- Le *Poème d'Erra*, Tabl. IV, ll. 69-74 ;
- une « prière conjuratoire à la déesse Ishtar » (A – ll. 67-71 ; B – ll. 93-95), parmi d'autres passages hymniques ;

⁵ Cf. notre étude : « De l'absence de la statue divine au 'Dieu qui se cache' (Ésaïe, 45/15) : aux origines d'un thème biblique », in : *Prophètes. poètes et sages d'Israël. Hommages à Edmond Jacob*, HEINTZ J.G., éd., [= *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 59 (1979)], pp. 427-437 (1 Fig.) [dans ce volume, pp. 155-167] avec les références bibliographiques complémentaires.

- deux *Prophéties akkadiennes* [N° 3A, col. II, ll. 12-17 ; N° 5 (Uruk), ll. 3-5), documents-témoins à caractère « apocalyptique » qui ne sont pas sans liens, à notre sens, avec l'ample production judaïque ultérieure ;
- ainsi que – en tant que témoignages directs, mais : fragmentaires et uniquement allusifs pour notre thème – les inscriptions historiques.⁶

Dans le poème babylonien d'Erra [tablette I, ll. 120-123, à propos du dieu Marduk ; cf. tabl. IV, ll. 65-74, à propos d'Istaran, le dieu suprême de Dêr],⁷ l'un des thèmes constitutifs est celui du dieu national quittant sa ville – et sa statue –, des conséquences catastrophiques de cette situation, car il est ainsi permis à Erra [102] d'accomplir son œuvre de destruction [tabl. I, ll. 134ss]. Ainsi que l'a noté avec pertinence W.G. LAMBERT : « Afin de ne pas être présent au moment du désastre, il (= le dieu Marduk) doit quitter sa propre statue, à son initiative. Faute de comprendre ce point, la majeure partie des tablettes I-III reste sans signification. »⁸

Ce rapport ambigu de la divinité à sa statue, qu'elle habite et transcende à la fois, est par ailleurs bien attesté par la « tablette cultuelle de Sippar » [TCS, col. I, ll. 6-8] où, malgré la destruction de la statue divine par les Sutéens, l'existence du dieu Šamaš lui-même n'est nulle part mise en cause dans la suite de l'inscription.⁹

En Israël-même, à l'époque de la déportation et de l'exil (début du VI^e s. av. n.è.), ce thème obligé de l'historiographie babylonienne ne restera pas – en cette époque de symbiose culturelle – sans écho dans la quête religieuse et sapientiale des prophètes d'Israël.

Les deux principaux prophètes de l'Exil en Babylonie – et du retour – utiliseront ainsi ce thème comme point d'appui de leur prédication :

- le *Deutéro-Ésaïe* (És 45/15), dans le célèbre passage du *Deus absconditus* repris par Pascal – par allusion contrapuntique et satirique au thème précité, celui des « dieux étrangers » qui peuvent être enlevés et anéantis ;
- *Ézéchiél*, qui décrit le départ de la « gloire de YHWH » [*kābôd*] de son Temple à Jérusalem (Éz 1/28) et qui utilise le double cheminement du départ et du retour divin comme cadre littéraire (*inclusio*) de son livret prophétique (cf. Éz chaps. 8-11 vs. chaps. 43 et 48).¹⁰

⁶ Pour l'époque néo-assyrienne, cf. M. COGAN, *Imperialism and Religion*, Missoula 1974.

⁷ Cf. DOSSIN G., « AN-KA-DI, le dieu suprême de Dêr », in : *Kramer Anniversary Volume. AOAT*, Vol. 25, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1976, pp. 135-138 ; et LAMBERT W.G., *The Reading of the Name dKA-DI*, *Zeitschrift für Assyriologie* 59 (1969), pp. 100-103.

⁸ Cf. LAMBERT W.G., Review of F. GOSSMANN, « Das Erra Epos », *Archiv für Orientforschung* 18 (1957-58), p. 399.

⁹ Cf. JACOBSEN Th., « The Graven Image », in : *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F.M. Cross*, Philadelphia 1987, 15-32 : [TCS = pp. 20-23].

¹⁰ Cf. BODI, D., *The Book of Ezechiel and the Poem of Erra*, in coll. : *Orbis Biblicus et Orientalis*, Vol. 104, Fribourg/CH – Göttingen 1991, chap. 5/13 : « The Absence of the Divinity from its Shrine » = pp. 183-218, qui reprend l'ensemble du dossier précité. Cf. les études à propos du « cantique de l'épée », menées depuis DELITZSCH F. (1883)

Dans le livre du prophète *Ézéchiel*, dont les points de contacts philologiques, littéraires et thématiques avec le *poème d'Erra* ont souvent été soulignés, le prophète voit la « gloire » [hébr. *kābôd*] de YHWH :

- alors qu'il se trouve parmi les exilés à Babylone (*Éz.*, 1/4-28) ;
- puis il est transporté à Jérusalem, où il l'aperçoit une seconde fois (chaps. 8-11), à la fois dans le Temple (10/19-22), puis quittant celui-ci pour se tenir « sur la colline qui est à l'Orient » (11/23 : qui désigne sans doute le mont des Oliviers, à l'est de la colline de l'Ophel et de la vallée du Cédron, mais qui peut également évoquer un lieu mythique) ;
- en troisième lieu, le prophète est témoin du retour du *kābôd* dans le Temple, « depuis l'Orient » (43/1-7a, en référence explicite au v. 3, aux deux moments antérieurs).

103 Et le livre s'achève par la notice :

« À partir de ce jour-là, le nom de la ville sera : *YHWH šammah* »

(*Éz* 48/35b – en rappel de 8/4).

Dans ce cadre visionnaire (cf. déjà *ARM*, X/50) aux dimensions cosmiques, et en référence à la destruction du Temple de Jérusalem et à la grande déportation de 586 av. n. è., le prophète décrit le départ motivé (négligence cultuelle et offenses morales) et gradué (en tant que principal ressort de la narration, selon le schéma : attente/avènement) de la « gloire divine » dans sa souveraine liberté. Pour le prophète comme pour l'ensemble du peuple, entre exil et retour, absence et présence, se joue le drame de sa relation avec le Dieu unique (cf. déjà *Ésaïe*, 45/15).

II

En marge de ce double et volumineux dossier, nous souhaitons attirer ici l'attention sur un document de Mari, relatif à un déplacement (involontaire ?) de statues divines, sur les caractéristiques propres, les enjeux et les conséquences d'une telle situation, ainsi que sur quelques analogies dans l'historiographie sémitique antique.

I – Le document de Mari [ARM XIV /8]¹¹

<p><i>ana be-lí-ia</i> <i>qí-bí-ma</i> <i>um-ma Ia-qí-im^dAddu</i> <i>warad-ka-a-ma</i></p>	<p>À mon seigneur dis ceci : ainsi (parle) Yaqqim-Addu, ton serviteur.</p>
--	---

jusqu'à MAARSINGH B. (1986). Pour l'Ancien Testament, cf. également : 2 S 5/21 // 2 Ch 14/12 ; 2 Ch 25/14-16 ; ainsi que Am 1/15 – (avec correction du T.M. !) ; cf. 2 S 12/30 et Jr 49/3, (etc.).

¹¹ BIROT M., *Lettres de Yaqqim-Addu, gouverneur de Sagarâtum. Archives Royales de Mari*, Vol. XIV, Paris 1974, 30-31 (et p. 5).

5	awil.meš <i>su-ga-gu ša ḥ[a-a]l-ši-im</i> <i>as-sum ilāni^{meš} ša i-na S[a]-ga-</i> <i>ra-tim^{ki}</i> <i>ù Dûr^{ki}-Ia-aḥ-du-Li-im</i> <i>ka-lu-ù i-na a-wa-[tim]</i> <i>ki-a-am iṣ-ba-tu-ni-i[n]-n[i₅]</i> Tr. 10. <i>um-ma-a-mi nīq[étum^{hā}-ma]</i> <i>ilāni^{meš} wa-aš-še-e[r-ma]</i> <i>i-na bītāt^{hā}-[š]u-[n]u</i> Rev. <i>nīqēt^{hā} [i-i[q]-q[ú-š]u-nu-ši-im</i> <i>ù aš-šum be-lí la a-ša-lu</i> 15 <i>ilāni^{meš} ú-ul u-wa-aš-še-er</i> <i>i-na-an-na šum-ma ilānu^{meš}</i>	Les <i>sugāgu</i> du district, au sujet des dieux qui sont retenus à Sagarātum et à Dûr-Yahdun-Lim, m'ont interpellé en ces termes : « Et les sac[rifices] ? Laisse partir les dieux pour qu'on leur offre les sacrifices dans leurs temples ». Mais comme je n'avais pas consulté mon seigneur (à ce sujet). je n'ai pas laissé partir les dieux. À présent, les dieux doivent-ils être renvoyés
[104]	<i>a-na kap-ra-tim^{ki,hā} ú-ta-aš-ša-ru</i> <i>ù sum-ma la ú-ta-aš-ša-ru</i> <i>[an]-ni-tam la an-ni-tam be-lí</i> 20 <i>[li-i]š-pu-ra-am-ma</i> <i>[ša qa-bé-e] be-lí-ia lu-pu-úš</i>	dans les villages, ou ne doivent-ils pas être renvoyés ? [Que] mon seigneur m'écrive [ce]ci ou cela, afin que j'agisse [selon l'ordre] de mon seigneur.

Dans cet extrait de la correspondance officielle entre Yaqqim-Addu le gouverneur de la ville de Sagarātum, et le roi Zimri-Lim, en sa capitale de Mari, le gouverneur, requiert l'avis du souverain quant au sort des *ilānu* (ll. 6, 11, 15 et 16) que lui réclament les *sugāgu* de son (?) district. En effet, nous apprenons que les représentants d'un « district » réclament le retour de leurs « dieux », qui sont retenus à Sagarātum et à Dûr-Yahdun-Lim :

« afin qu'on leur offre les sacrifices dans leurs temples » (ll. 12-13).

La rédaction du texte est extrêmement concise et bien articulée : entre l'adresse initiale (ll. 1-4) et la formule de salutation finale (ll. 19-21), qui relèvent du genre épistolaire classique à cette époque paléo-babylonienne à Mari, le texte se développe en trois parties égales :

a) ll. 5-10/a retracent les circonstances de l'affaire : les *sugāgu* du district se sont présentés devant le gouverneur pour réclamer le « renvoi » des dieux¹² à Sagarātum et à Dûr-Yahdun-Lim, deux centres provinciaux du royaume de Mari ;

b) ll. 10/b-13 indiquent les motifs de la revendication, à savoir les sacrifices [aux dieux], que l'on ne peut célébrer en l'absence de ceux-ci, loin de « leurs temples » ; en conséquence, il est demandé au gouverneur – et par son intermédiaire au roi – de :

¹² Cf. ll. 17-18 : *wašārum* à la forme Dt. : cf., *AHw*, pp. 1484-86, avec le sens de « freigegeben werden » = « être renvoyés, libérés » ; et aux ll. 11 et 15, à la forme D = « loslassen, freigegeben ») [i.e. les statues divines] qui sont « retenu(e)s » – ainsi à la l. 8 : *kālu* cf. *AHw*, pp. 428-429.

« laisse[r] (re)partir les dieux, pour qu'on leur offre les sacrifices dans leurs temples » (ll. 11-13) ;

– en d'autres termes, les émissaires du district ont réclamé le « droit au retour » pour ces statues divines, à leurs lieux d'origine, à savoir « les villages » (l. 17) et plus précisément « leurs temples » (l. 13) ;

c) ll. 14-18, qui renvoient la décision finale à l'instance royale, selon l'alternative :

« À présent, les dieux doivent-ils être renvoyés dans les villages ou ne doivent-ils pas être renvoyés ? »,

– ce qui peut dénoter une certaine habileté politique de la part du gouverneur, mais qui indique surtout l'importance des questions religieuses, au sujet desquelles le roi lui-même doit être consulté (cf. l. 14).

[105] Rappelons que les lettres « à caractère prophétiques » de Mari relèvent toutes de ce même genre épistolaire administratif, mais qu'elles offrent la particularité d'inclure les « résumés » d'oracles prononcés en l'absence du roi (près de 50 des ces « *Kurzorakel* » nous sont connus à ce jour).¹³ Or cette documentation spécifique – dont l'importance pour l'étude des traditions hébraïques anciennes n'échappera pas au lecteur – se situe bien sur le même registre du « droit de regard » et de l'implication directe du gouvernement central dans les affaires religieuses, y compris dans les régions les plus éloignées de la capitale.¹⁴

Il apparaît, par ailleurs, que l'on peut mieux définir l'office des *sugâgû*, en tant que « fonction intermédiaire »¹⁵ située entre l'autorité centrale du royaume et les éléments constitutifs de la population, notamment les clans semi-nomades de l'arrière-pays : ainsi, parmi un volumineux dossier, on peut citer :

– ARM II/53, ll. 12ss, où les *sugâgû* des Yaminites demandent au roi de leur rendre les villages qui leur avaient été enlevés par les Hanéens.

– ARM III/38, l. 17, où les *sugâgû* refusent le recensement des hommes disponibles pour la corvée, défiant ainsi le gouvernement central.¹⁶

¹³ Pour un tableau des textes ARM-Pr. (avec concordances), cf. notre *Bibliographie de Mari. Archéologie et Textes [1933-1988]*, Wiesbaden 1990, p. 126.

¹⁴ Cf. MATTHEWS V.H., Government Involvement in the Religion of the Mari Kingdom, *Revue d'Assyriologie* 72 (1978), pp. 151-156.

¹⁵ Cf. YOUNG D.W. – MATTHEWS V.H. On the *raison d'être* of the *sugâgum* in Mari, *Orientalia* 46 (1977), p. 125.

¹⁶ Sur cette question (recensement), cf. SPEISER E.A., *Census and Ritual Expiation in Mari and Israel. Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 149 (1958), pp. 17-25 ; repris in : *Oriental and Biblical Studies. Collected Writings of E.A. Speiser*, FINKELSTEIN J.J. – GREENBERG M., eds., Philadelphia 1967, pp. 171-186 [« with short Addendum »].

On notera que dans ces trois témoignages [en incluant *ARM XIV/8*], les *sugâgû* se font à chaque fois les porte-paroles d'une partie bien délimitée de la population gouvernée [ici, celle du *halsum* – « district »], et que leurs revendications peuvent s'exprimer dans un cadre officiel – en présence du gouverneur –, de manière légale – quoique polémique –, en tout cas suffisamment pour que ledit gouverneur soit obligé d'en référer au roi.

Certes, nous ne pouvons pas connaître, dans l'état de notre documentation, les circonstances exactes de cette affaire gouvernementale à caractère religieux. Parmi les questions qui surgissent, à titre d'exemple : s'agit-il de la suppression, totale ou passagère, par le fait du pouvoir central, de toute activité religieuse locale – et si oui, dans quel but ? Si l'on peut ainsi y voir un indice de divergences manifestes entre le culte officiel et la variété (d'ailleurs indifférenciée – les *ilânu* n'ont pas de nom propre) des rites locaux et tribaux,¹⁷ nous ne connaissons pas les raisons exactes de cet acte qui consiste à « confisquer » les statues divines d'une partie de la population pour les conserver à l'abri des cités royales :

106 – s'agissant de divinités mineures, l'honneur ne pouvait leur être fait d'être transportées jusqu'aux sanctuaires de la capitale, Mari. Mais, déplacées auprès des divinités tutélaires de Sagarâtum et de Dûr-Yahdun-Lim, sans doute au titre d'un « voyage de dévotion » lors d'une occasion rituelle, elles ont pu rester, comme « en transit », dans ces deux cités royales de la province ?

– ou bien, parce que provenant de localités insuffisamment contrôlées par l'administration du royaume – peut-être même à la suite d'un acte de rébellion antérieur –, ce moyen de la captation – provisoire ou définitive, nous ne le savons pas – des divinités locales a-t-il été utilisé comme moyen de pression par le pouvoir central ?

Quoi qu'il en soit, nous devinons toute l'importance de l'enjeu qui est ici en cause, à savoir que la présence des *ilânu* en leur lieu légitime [à savoir : « leurs temples » – « en leurs villages » – « [en leur] district » : cf. II. 12, 17, (et 5)] est la marque constitutive de l'entité sociale et religieuse de la collectivité tribale, la condition *sine qua non* de son existence en tant que groupe constitué. À ce titre, le pouvoir central pourra être tenté d'utiliser, par une captation momentanée et la menace (ici implicite, mais faut-il s'en étonner, s'agissant d'un document officiel) d'une détention définitive des *ilânu*, cette caractéristique fondamentale de la localisation du divin en sa statue.

¹⁷ Cf. (collectif) : *La voix de l'opposition en Mésopotamie*, FINET A., éd., *Institut des Hautes Études de Belgique*, (Bruxelles, s.d. [1975], avec les études de KUPPER J.-R., « La voix de l'opposition à Mari », pp. 166-178, et de DOSSIN G., « Une opposition familiale [à Mari] », pp. 179-188.

Ceci se trouvera d'ailleurs confirmé par les documents ultérieurs, qui utilisent, en véritable *Leitmotiv*, le thème du « retour » de la statue divine.¹⁸

2. – Le texte d'El-Amarna [EA 134]¹⁹

À cet égard, l'une des nombreuses suppliques que Rib-Adda, gouverneur de Byblos, adresse au pharaon afin de le protéger de son vieil ennemi Aziru [EA n° 134, ll. 1-16] s'avère particulièrement intéressante quant à ses motivations :

« [Envoi]e [des troupes ? à Gu]bla, afin qu'Azi[ru] ne la [pren]ne pas.
De temps im[mémorial] les d[ieux] n'ont pas qui[té ?] Gubla.
[Mai]ntenant Aziru a envo[yé] des troupes po[ur] s'en [em]parer,
de sorte que nous devons livrer [ou : 'ont été livrés'] nos dieux.
[Ils sont sor]tis, et (puisque) il n'y a pas de [troupes da]ns la ville pour frap-p[er]
le serviteur] le mauvais chien, ils ne peu[vent] revenir. [Qu]e puis-je faire
[s]eul ? »

À cette époque moyen-babylonienne et sur le mode d'un style de courtisan aux accents parfois pathétiques, cette supplique exprime bien dans quelle mesure l'impossibilité de faire revenir les dieux (la défaite de Byblos semble déjà consommée) correspond à la solitude et à l'impuissance du gouvernant local :

[mi-]na i-pu-šu-na [a-na-ku] [i-]na i-di-ni-ia
« Que (puis/dois-je) faire dans ma solitude ? » (ll. 15-16).

107

III

L'épisode des t^orâphîm [Genèse 31/22-42]

Par cette mention de divinités locales « délocalisées » – ici du fait de l'autorité centrale –, et de ses enjeux implicites, ce texte de Mari nous semble apte à éclairer le célèbre épisode des t^orâphîm en *Genèse*, chap. 31, vv. 22-42 [le terme se trouve en synonymie absolue avec 'êlohim aux vv. 30 et 32]. En effet, avant de devenir les symboles du statut et de la possession légitimes (comme ce sera le cas à Nuzi), les dieux domestiques appartiennent à leur lieu propre, la famille et/ou la communauté locale, et leur absence éventuelle met en cause la cohésion sociale et religieuse de l'ensemble du groupe.

En ce qui concerne l'épisode bien connu de la fuite de Jacob d'auprès de la maison de Laban, en haute Mésopotamie (*Gn* 31), notre visée ne sera pas ici de reconsidérer l'ensemble – fort complexe – du problème des t^orâphîm

¹⁸ Voir *supra*, le § I/B, et le § I/2.

¹⁹ Cf. MORAN W.L., *Les lettres d'El-Amarna*, in coll. : Littératures Anciennes du Proche-Orient. Vol. 13, Paris 1987, pp. 354s.

[par ex. la question de l'étymologie et de l'emploi de ce terme dans des acceptions fort variées], mais plutôt de focaliser notre attention sur la thématique narrative du récit. En effet, au centre-même de ce récit, et comme son enjeu principal, apparaît bien le thème de la prise et de l'éloignement des *ṯrâphîm* (v. 19), qui sont cités en alternance et « en synonymie absolue »²⁰ avec les *'ēlohîm* [vv. 30, et 32/a : « Celui chez qui tu trouveras tes dieux perdra la vie »], tout comme en *Juges*, chaps. 17-18 [*ṯrâphîm* en 17/5 ; 18/14, 17, 18, 20 // *'ēlohîm* en 18/24].²⁰

Ces deux termes renvoient ici aux « divinités domestiques » du clan de Laban ; par leur enlèvement et leur prise de possession, Jacob inverse la ruse initiale de son beau-père, et ainsi le rapport des forces s'en trouve radicalement modifié : en conservant la femme-épouse, les biens meubles (*i.e.* les troupeaux) et les « dieux pénates », le patriarche Jacob parvient à contraindre Laban à sceller une alliance définitive (vv. 43-54).

L'histoire littéraire et rédactionnelle de ce passage est certainement fort longue et complexe²¹ – ce qui est d'ailleurs confirmé implicitement par l'ampleur chronologique [même si elle n'est que supposée !] du récit –, et ce n'est sans doute pas ici le lieu d'entrer une nouvelle fois dans cette discussion.

Quant à l'élément thématique central, celui de la possession des divinités domestiques, Sidney SMITH avait, dès 1926,²² rapproché la référence aux *'ēlohîm* en *Gen* 31/30 des textes cunéiformes à caractère juridique de Nuzi, spécialement ce contrat d'adoption qui prévoit que « les dieux » (*ilânu*) du père adoptif soient transmis à son fils naturel (s'il en a un) ou, à défaut, au fils qu'il a adopté.²³

[108] Cette ligne de recherches a été abondamment suivie depuis cette date, et l'on considère ainsi généralement les *ṯrâphîm* / *'ilânu* comme « une sorte de titre symbolique de propriété familiale »²⁴ – qui n'est peut-être pas sans liens avec le culte domestique des ancêtres.²⁵

²⁰ DRAFFKORN – [KILMER] A.E., *ILANI/ELOHIM*, *Journal of Biblical Literature* 76 (1957), pp. 216-224 (= p. 222).

²¹ Cf. *Le Pentateuque en question*, DE PURY A. (éd.), Genève 1989, 421 pp. – (« Index » = p. 396/B), et les commentaires de la Genèse, *ad loc.*

²² SMITH S., *apud* GADD C.J., *Tablets from Kirkuk*. *Revue d'Assyriologie* 23 (1926), pp. 49-161 (= p. 127, note).

²³ = Texte GADD, *loc. cit.*, N° 51, pp. 126-127 ; et cf. *ANET*, pp. 219/b-220/a.

²⁴ Ainsi DRAFFKORN – [KILMER] A.E., *Journal of Biblical Literature* 76 (1957), p. 219 ; cf. des textes similaires, tels : GADD N° 5 et Hs, XIV/108, etc.

²⁵ C'est la conclusion du plus récent travail sur le sujet, par TOORN K. VAN DER, *The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence*, *The Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), pp. 203-222 [on y trouvera aisément toute la bibliographie récente]. Au § II : « The Cuneiform Evidence » (pp. 217-222), qui inclut des documents provenant d'Assyrie (Kultepe), de Nuzi et d'Emar, nous proposons d'adjoindre le texte de Mari [ARM, XIV/8]. Dans la même perspective, cf. ROUILLARD H. – TROPPER J., *TRPYM*, rituels de guérison et culte des ancêtres d'après 1 Samuel XIX 11-17 et les textes parallèles d'Assur et de Nuzi, *Vetus Testamentum* 37 (1987), pp. 340-361.

En effet, la simple possession de ces représentations divines constituerait ainsi un titre à la légitimité et à l'héritage – selon le principe : « Possession vaut titre ! ». Ceci expliquerait leur vol par Rachel au moment de la fuite, ainsi que l'insistance de Laban pour les récupérer (v. 30) – alors qu'il se sépare plus facilement de ses filles et de ses troupeaux !

Mais, à l'encontre de cette thèse fort répandue, deux auteurs ont fait remarquer que « l'acte de Rachel ne peut pas s'expliquer par des motifs juridiques »²⁶ car les documents de Nuzi, dans leur interprétation liée au droit d'aînesse, supposent « un père qui est mort intestat »²⁶ – ce qui n'est absolument pas le cas en *Genèse* 31 !

Pour notre part, et pour conclure à titre provisoire cette enquête préliminaire, nous pensons qu'il est possible d'envisager (au moins) deux stades dans l'histoire de la tradition de ce texte hébraïque :

a) à un premier niveau, la prise de possession et l'enlèvement des « statuettes divines » (nous traduisons ainsi le terme de *ṭrāphîm*) renvoie à une réalité historique, dont on peut retrouver l'écho indirect en *Genèse* 35/2, lorsque Jacob dit à sa maison : « Enlevez les dieux étrangers qui sont au milieu de vous. ... »²⁷

À une époque bien plus tardive, celle des Parthes (I^{er} s. ap. J.-C.), on peut situer dans cette même perspective la notice de Flavius Josèphe, lorsqu'il relate qu'une femme parthe, mariée à un Juif, avait emmené avec elle, en les dissimulant, les images des divinités ancestrales de son mari défunt :²⁸

« car c'est la coutume de tous les habitants de cette région d'avoir dans leur maison des objets de culte et de les emporter quand ils voyagent à l'étranger ».

– FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités Judaïques*, Livre IX, § 344.

[109] À ce stade premier, on peut supposer que la puissance sacrale rattachée aux dieux se transmettait automatiquement à celui qui en était le détenteur, même momentanément.²⁹

De même que dans les textes de Mari [*ARM*, XIV/8] et d'El-Amarna [*EA*, 134], la possession des *ilânu* est une donnée « constitutive » de l'autorité et de l'unité familiale et/ou locale, d'où l'insistance avec laquelle est réclamé leur « retour » [*ARM*, XIV/8, ll. 11, 15-18, et – par contraste – l. 9 : « les dieux qui sont retenus » ; *EA* 134, l. 14 : « ils (= les dieux) ne

²⁶ DE VAUX R., *Histoire ancienne d'Israël*, Tome I, Paris 1971, pp. 239-240, à la suite de GREENBERG M., Another Look at Rachel's Theft of the *Teraphim*, *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), p. 245 ; pour sa propre interprétation, voir *infra*, n. 30.

²⁷ Cf. DE VAUX R., *Histoire ancienne d'Israël*, Paris 1971, p. 240.

²⁸ Cf. NEUSNER J., *A History of the Jews in Babylonia*, Tome I : *The Parthian Period*, Leiden 1965, pp. 51-54.

²⁹ Ainsi GORDON C.R., *The World of the Old Testament*, New York 1958, p. 129.

peu[vent] revenir »] – ou, au contraire, est mentionnée – comme en *Genèse* 31 – leur captation par autrui et leur « non-retour » ;

b) à un stade ultérieur, ces divinités locales peuvent faire office de « titre symbolique de propriété familiale », ainsi que ce fut le cas à Nuzi, sans doute en relation avec le culte domestique des ancêtres. En effet, la possession de ces représentations divines constituerait ainsi un titre à l'héritage, ce qui expliquerait leur vol par Rachel et l'insistance de Laban pour les récupérer (v. 30) – alors qu'il se sépare plus facilement de ses filles et de ses troupeaux. Ainsi que l'a déjà noté VON RAD : « si Laban se limite aux reproches dans l'affaire de cette fuite de Jacob, il attaque avec bien plus de force dans l'affaire du vol de ses dieux domestiques. »³⁰

Car l'enjeu du récit est précisément la possession – par transmission en quelque sorte « physique » – de ces statuettes divines, qui par nature ne sont pas reproductibles³¹, enjeu dont l'importance se juge à la sentence capitale pour le voleur éventuel (v. 32/a). Ici s'articule, incontestablement, un aspect juridique du récit qui, dans une phase rédactionnelle ultérieure, a pu fournir la structure-même du texte biblique.³²

La visée de la péricope serait ainsi de fonder – au plan légal – une nouvelle unité familiale gouvernée par un nouveau *pater familias*, en la personne de Jacob. Continuité et rupture, par la tension dramatique du récit, sont ainsi parfaitement et simultanément illustrées, malgré les – et grâce aux – rebondissements de l'anecdote.

L'objectif de cette note – conçue comme rappel d'un dossier thématique important, quoique difficile à cerner, et comme simple enquête préliminaire – sera atteint s'il incite les exégètes à reconsidérer « *the cuneiform evidence* », en y adjoignant les deux textes de Mari [*ARM*, XIV/8] et d'El-Amarna [*EA*, 134].

[110] Ainsi, en complétant progressivement les lacunes de notre information au moyen d'une véritable recherche documentaire, en tentant de sérier cette documentation et de la situer en une perspective d'« élucidation mutuelle » entre les textes sémitiques anciens et ceux de l'Ancien Testament, nous pouvons espérer améliorer la datation et l'interprétation de ces der-

³⁰ VON RAD G., *Genèse [Commentaire]*, Genève 1968, p. 314. Car – contrairement à l'hypothèse de M. GREENBERG (*loc. cit.*, pp. 246-247), il n'était pas sans autre possible de fabriquer simplement des « répliques » de ces dieux domestiques (cf. *supra*, n. 26).

³¹ Sur cette question, cf. GORDON C.R., « On Making Other Gods », in : *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, KORT A. – MORSCHAUER S., eds., Winona Lake 1985, 77-79 ; Cf. le résumé, in : *IZBG* 33 (1985-86), p. 430 (N° 2759).

³² Cf. MABEE Ch., Jacob and Laban. The Structure of Judicial Proceedings (Genesis XXXI, 25-42), *Vetus Testamentum* 30 (1980), pp. 192-207.

niers – bien plus, à notre sens, qu'en avançant des hypothèses « critiques » qui ignorent encore trop souvent cette importante réalité intertextuelle.

Dans cette perspective ... *Dies diem docet* !

Lectio difficilior : l'oracle d'Ésaïe 43/14-15 et son arrière-plan spatial et thématique

Dans une étude lumineuse, consacrée récemment aux « Espaces du II^e Ésaïe »¹, Françoise FLORENTIN-SMYTH a bien montré comment cette « œuvre, reçue comme fondatrice » visait à re-créeer « un espace propre et des repères symboliques pour une société désintégrée de Judéens et d'Israélites confondus dans un même exil, colonisés hors de chez eux ou chez eux par un Empire formidable, le premier véritable empire, et des cultures prestigieuses ... »²

Dans ce cadre, « l'espace des conflits entre dieux tutélaires, dieux ethniques, dieux des villes et leurs vizirs terrestres, les rois, est un vaste champ qui jouxte les confins de la terre, un large anneau où l'on voit se développer les puissances ... [Mais] l'Unique (És. 41/4 ; 44/6 ; 45/19 ; 48/12) revendique tout l'espace pour ses témoins, finalement pour eux seuls, car sa théophanie reste paradoxalement cachée et sa forme échappe aux canons établis »³.

1) La lecture du Deutéro-Ésaïe et ses enjeux méthodologiques

L'intérêt d'une telle analyse spatiale des énoncés oraculaires et poétiques du « prophète anonyme de l'Exil » réside certainement dans le fait qu'elle permet une approche plus précise de sa tradition prophétique propre, mise en situation concrète par rapport à son cadre historique – pour nous celui de l'Exil en Babylonie.

¹ SMYTH F., « Les espaces du II^e Ésaïe : de la route impériale à l'avènement de la Parole », in : *Foi et Vie*, 85/1986, [= *Cahier Biblique*, n° 25 : « Récits de création – Du chaos à la vie »], pp. 31-41.

² *Loc. cit.*, pp. 31-32.

³ *Loc. cit.*, p. 34.

Une telle perspective d'études en rejoint par ailleurs une autre, récemment fort [62] bien illustrée par Jean KOENIG :⁴ son approche vise tout d'abord, pour l'étude d'un texte, à opérer « l'identification de la tradition religieuse comme facteur original », et d'y trouver « les moyens d'aborder des *textes problématiques* sinon infailliblement, du moins avec des garanties plus sérieuses d'objectivité. »⁵ C'est ici la manière, particulièrement féconde, dont critique textuelle et étude de la tradition sont mises en interrelation permanente qui constitue la valeur exemplaire de cette démarche : par de minutieuses enquêtes de détail, qui prennent au sérieux la densité et la tension métaphoriques de chaque comparaison, et en tentant d'en retracer l'enracinement dans la tradition religieuse d'Israël – ici en confrontation directe avec les données politiques et culturelles du monde babylonien –, apparaît la possibilité d'une prise de distance par rapport aux approches théologiques globales – telles que celle de la pure « *Wort-Theologie* », – et s'instaure un réel espace de liberté exégétique.

Sans doute trouverons-nous dans ces deux approches convergentes le meilleur antidote méthodologique à ce scepticisme relatif par lequel s'achèvent tant d'ouvrages, techniquement remarquables, de la « *traditions- und form-geschichtliche Schule* » : selon une ligne de recherche forcément partielle et faute de saisir la cohérence iconique et/ou symbolique de chaque comparaison littéraire, il pourrait sembler souvent plus rigoureux de considérer toute forme inhabituelle de l'expression oraculaire [par ex. en És. 41/(14-)15, ou en 43/14(-15) !], selon l'expression de Claus WESTERMANN : « comme atypique pour le 2^e-Ésaïe ou comme adjonction 'rédactionnelle' ultérieure. »⁶

Cependant, le fait d'adopter trop rapidement cette solution peut rejoindre la *lectio faciliior* ou l'harmonisation textuelle, et la véritable exégèse ne peut plus, dès lors, se donner les moyens de relier les deux termes constitutifs de la tradition [63] textuelle, à savoir « arrière-fond historique et critique d'authenticité des textes deutéro-isaïens » [selon le titre d'une étude exemplaire d'Antoon SCHOORS],⁷ ... si du moins l'on veut encore accorder quelque intérêt à l'étude *dia*-chronique du texte hébraïque de la Bible !

⁴ KOENIG J., *Oracles et liturgies de l'exil babylonien*, in coll. : « Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses », Vol. 69, (Paris, 1988), 210 pp. : – [pp. 200-208 : Bibliographie] ; – cf. notre recension in : *R.H.Ph.R.*, 70/1990, pp. 229-236.

⁵ *Op. cit.*, p. 7.

⁶ Ainsi WESTERMANN CL., *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, in coll. : « Calwer Theologische Monographien », Reihe A, Vol. 14, (Stuttgart, 1984), 144 pp. : – « Vergleiche bei Deuterjesaja, Jes. 40-55 » – pp.62-70 (= p. 70). – Sur ces questions, cf. notre recension in : *R.H.Ph.R.*, 68/1988, pp. 237-238. – Cette même approche (hyper-?) critique est bien représentée par l'ouvrage de : VINCENT J.M., *Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Jesaja, Kap. 40-55*, in coll. : « Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie », Vol. 5, (Frankfurt/M., 1977), 287 pp.

⁷ In : *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 2/1971, pp. 105-135 : [à propos d'« Is. 43, 14 » – cf. pp. 120-121].

2) *L'oracle d'Ésaïe 43/14-15 : l'état textuel « désespéré » du T.M.
et l'hypothèse d'une Lectio difficilior*

Dans cette quête des « moyens d'aborder *des textes problématiques*, sinon infailliblement, du moins avec des garanties plus sérieuses d'objectivité »⁵, prenons l'exemple d'Ésaïe 43/14-15. Encadré d'une formulation fort typique et cohérente pour le II^e-Ésaïe (vv. 14a et 15), c'est ici le bref corps de l'oracle (v.14/b-d) qui présente une multiplicité de difficultés textuelles internes, comptant certainement parmi les plus énigmatiques de ce livret prophétique : de ce fait, ce passage a été l'objet d'innombrables discussions,⁸ de maintes propositions de « corrections » et émendations du T.M.⁹ Faisant référence aux riches virtualités du passage, B. DUHM a pu écrire, avec un brin d'ironie, que « la difficulté ne consistait pas tant à trouver une nouvelle possibilité d'explication, qu'à en trouver une qui soit convaincante ! »¹⁰

C'est donc sur cette voie périlleuse que nous nous engagerons, non point pour présenter à coup sûr cette « solution convaincante », mais pour présenter et défendre une hypothèse de lecture qui s'en tienne au plus près de la lettre du T.M., en maintenant la réalité-même – si souvent contestée – de l'énoncé oraculaire en ce bref passage, et en tentant d'en saisir l'arrière-plan historique et thématique 64 susceptible de lui apporter, dans toute sa concision, sa « pointe » significative.

Voici tout d'abord le texte, selon l'édition de la B.H.S. :

לְמַעַנְכֶם שְׁלַחְתִּי בְּבִלָּה וְהוֹרַדְתִּי בְּרִיחִים^a כְּלָם וְכַשְׂדִּים^b בְּאַנְיֹת רְנָתָם^b

14^a prp בְּרִיחִי כְּלָאֲכֶם vel בְּחִירִים al בְּרִיחִי nobiles, al בְּרִיחִי

^{b-b} ὁ ἐν πλοίοις δεθήσονται; frt ins אֵיהֶּ ante ר' cf 51,13

^c prp בְּאֵ in lamentationibus

⁸ On en trouvera un bel aperçu in : BARTHÉLEMY D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, – Tome 2 : *Isaïe, Jérémie, Lamentations*, in coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », vol. 50/2, (Fribourg/CH – Göttingen, 1986), XVIII + 1013 pp. : – [pp. 316-318 = 'Is. 43, 14 A-B'].

⁹ Indiquons d'emblée que notre propos n'est pas ici de reprendre quant au fonds la question de la 'critique textuelle' de ce passage ; on se reportera à ce sujet à l'aperçu d'ensemble proposé par BARTHÉLEMY D. (1986), (- *supra* –, n.8), et aux deux récents *Commentaires* de ELLIGER K. (1974) et de NORTH C.R. (1977), (- *infra* –, n.11).

¹⁰ DUHM B., *Das Buch Jesaia, Übersetzt und erklärt*, in coll. : « Göttinger Handkommentar zum Alten Testament », Vol. III/1, 3^e éd. rev. & augm., (Göttingen, 1914), pp. 298-299 : « Es ist nicht so schwer, etwas Mögliches zu finden, wie etwas Überzeugendes, ... » (= p. 298).

a) *Éléments et hypothèses de critique textuelle*

Ce faisant, notre propos ne sera pas de présenter une nouvelle analyse de critique textuelle de ce passage controversé ; ceci a été tenté à mainte reprise [cf. *Bibliographie/ C*], et nous prendrons ici comme point de départ les deux remarquables *Commentaires* de C.R. NORTH et de K. ELLIGER¹¹ – à propos desquels on notera que leur « commentaire » de la péricope És. 43/14-15 est d'ordre presque exclusivement textuel, tant les difficultés y semblent insurmontables ...

Rappelons ainsi, parmi les solutions désespérées (... ou de facilité !), que de nombreux commentateurs ont pris le parti de considérer le texte comme complètement altéré :

- soit dont un stique complet serait tombé,¹²
- soit au contraire enrichi d'une interpolation, rendant le passage complètement inintelligible sous sa forme présente.¹³

65 a/1) v. 14 b' : « fugitifs », « verrous » ou « soldats d'élite » ?

La difficulté majeure provient certainement du sens douteux de בְּרִיחִים (v. 14b»), terme qui peut se traduire :

- i) – soit par « fuyards, fugitifs » [rac. בָּרַח (cf. És. 27/1b' et Job 26/13), mais dont le sens exact est mal assuré].¹⁴ La traduction du terme énigmatique par : « fugitifs », – étayée par la LXX φεύγοντας, et Syr. עָרוּקָא, viserait les Chaldéens qui, après la chute de Babylone, tenteraient de s'échapper. – Notons que H. GROTIUS écrivait déjà : « Melius veritas *Et faciam ut illi omnes fugiendo descendant.* »¹⁵
- ii) – soit par « verrous » : cette traduction serait fondée par la Vulg. : *vecetes*, et l'on utilise parfois le terme suivant : כְּלָם pour proposer¹⁶ de

¹¹ NORTH C.R., *The Second Isaiah. – Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, (Oxford, 1964 – rééd. 1977), pp. 123-124 ; – ELLIGER K., *Jesaja II*, in coll. : « Biblischer Kommentar », Vol. XI/5, (Neukirchen-Vluyn, 1974), pp. 331-341 ; – on notera que le premier de ces commentateurs ne livrera qu'une « tentative alternative translation (might be) » : – NORTH C.R., – *op.cit.* –, p. 123 (et cp. p. 41), alors que le second n'en donne qu'une traduction incomplète : ELLIGER K., – *op.cit.* –, p. 331.

¹² Ainsi les commentaires de MARTI K., DUHM B., CONDAMIN A., FOHRER G., – *ad loc.* –, – suivis par WESTERMANN Cl., *Das Buch Jesaja*, Kap. 40-66, in coll. : A.T.D., Vol. 19, 3^e éd., (Göttingen, 1976), pp. 102-103.

¹³ Ainsi MORGENSTERN J., *The Message of Deutero-Isaiah*, (Cincinnati, 1961), p. 140.

¹⁴ Cf. SCHOORS A., in : *Ras Shamra Parallels*, Vol. I (1972), pp. 33-36 (§ j. – *in fine*).

¹⁵ GROTIUS H., *Annotationes ad Esaïam*, in : *Opera Theologica*, I, (London, 1673), p. 313.

¹⁶ Ainsi KÖHLER L., *Deuterjesaja (Jes. 40-55) stilkritisch untersucht*, in coll. : B.Z.A.W., Vol. 37, (Giessen, 1923), p. 20 ; – cp. K.B.L., (Leiden, 1958), p. 150 ; MCKENZIE J.L., *Second Isaiah. – Introduction, Translation, and Notes*, in coll. : « Anchor Bible », (New York, 1968), p. 55, n.(a) : « by conjectural emendation suggested by the context the omission of two letters (= consonnes !) is supposed ».

compléter par le complément correctif : כְּלִי אֶבֶן – « les verrous de leurs prisons » (cp. B.H.S., *ad loc.*, prop. a/iii !),¹⁷ qui annoncerait au contraire la libération des Hébreux hors des prisons babyloniennes (cp. És. 42/6-7 ; 22-25 ; 49/9)¹⁸ – On notera que cette lecture/interprétation, suivant celle de la Vulg., réunit sans doute le plus grand nombre d'exégètes [mais voir – *infra* –, b)] ;¹⁹ [66]

- iii) – soit par « jeunes hommes » (d'élite), à partir d'une correction – à notre sens drastique ! – de la structure consonnantique du T.M., – ici par inversion des deux consonnes centrales – donc en : בְּחַיִּים – « jeunes gens », ou mieux : « soldats d'élite » (cf. B.H.S., prop. a/»), au lieu de בְּרִיחִים, nouvelle correction harmonisante avec 42/22b'.²⁰

a/2) v. 14' b« : « chaînes », « lamentations », ... ou « bateaux » ?

Le stique final du v. 14(d) offre également une situation fort complexe, non point au premier chef à cause du T.M. – qui pourrait offrir un sens satisfaisant –, mais en raison de toute la variété – avec toutes leurs implications – des versions anciennes. Nous ne pourrions en indiquer ici que les aspects principaux, en priant le lecteur de bien vouloir se reporter aux deux *Commentaires* récents de C.R. NORTH et de K. ELLIGER (– cf. –*supra* –, n. 11).

Les difficultés se sont concentrées ici autour des deux derniers termes : בְּאֵנוֹת רִנָּתָם, dont le sens 'obvie' de : « sur les bateaux de leurs acclamations » ne semblait guère éclairer le débat... alors qu'il inclut sans doute la solution de l'énigme !

Sans entrer ici dans le débat de critique textuelle, mainte et mainte fois repris, voici les 'directions' de lecture proposées :

- i) – le *codex Alexandrinus* de la LXX offre la lecture que voici : ἐν κλοιῶς δεθῆσονται, « qu'ils soient enchaînés par des colliers », présupposant un

¹⁷ Ou bien la variante : כְּלִי אֶבֶן – « des prisons », sur la base d'És. 42/22-LXX ! ; – ainsi les *Commentaires* de ZIEGLER J., MUILENBURG J., STEINMANN J., FOHRER G., MCKENZIE J.L., – *ad loc.* –, – cités d'après ELLIGER K., in : *B.K.*, Vol. XI/5, (1974), p. 331. – Notons cependant que le II^e-És. désigne toujours la « prison » par בֵּית כְּלִא (cp. És. 42/22a-TM), et non le simple terme de כְּלִא.

¹⁸ Ainsi ELLIGER K., *Deuteriojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, (Stuttgart, 1933), pp. 238-239 ; – cf. SCHOORS A., « Arrière-fond historique et critique d'authenticité des textes deutéro-isaiens », in : *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 2/1971, pp. 105-135 : – [§ B/1-d : 'Is. 43, 14' = pp. 120-121].

¹⁹ Cette thèse étant le mieux développée par ELLIGER K., in : *B.K.*, Vol. XI/5, (1974), pp. 331 et 336-337 (ceci ne résoud cependant pas la question' de la traduction – cf. p.331 !).

²⁰ Ainsi les *Commentaires* de KISSANE E.J., PENNA A., etc. – *ad loc.* –, suivis par MERENDINO R.P., *Der Erste und der Letzte. – Eine Untersuchung von Jesaja 40-48*, in coll. : S.V.T., 31/1981, pp. 330-331. – On peut rapprocher de cette lecture, du moins quant au sens, celle de 'nobles' – obtenue par l'intermédiaire du syriaque : cf. DRIVER G.R., in : *J.Th.S.*, 34/1933, p. 39.

texte hébraïque primitif tel que : **בְּעִנְיֹת רִתְּקוֹ** selon l'ingénieuse hypothèse de TORREY ; ce même exégète va plus loin en évoquant la possibilité d'une « corruption interne à la LXX », **δεθήσονται**, ayant remplacé fautivement **δεηθήσονται**, – « qu'ils implorent pitié » (n.b. : l'hébr. **רָנָה** est parfois rendu par le grec **δέησις** – « prière, supplication » dans la LXX – mais voir – *infra* –, iii/b !).²¹ [67]

- ii) – pour l'avant dernier terme, celui de : **בְּאֵינִיּוֹת**, dont la structure consonantique semble relativement solide, il suffirait d'en abrégier la première voyelle [*qâmès* > *pataḥ*], avec H. EWALD, pour rejoindre la lecture de la Vulg. : *in lamentationibus*, d'où la traduction :

« que leurs réjouissances [soient changées] en lamentations »

(cp. B.H.S. – prop. c ; RSV, et partiellement B.D.). Cette opposition naturelle entre « réjouissance // lamentation » a retenu l'attention des premiers commentateurs,²² mais il faut se demander si l'apparition d'une telle sentence nominale²³ n'apparaît pas ici comme forcée, à la fois trop générale et trop harmonisante [cf. – *supra* –, i)] pour rendre véritablement compte de la spécificité du discours oraculaire ?

- iii) – mais le sens premier de **בְּאֵינִיּוֹת** est bien celui de : « dans/sur les bateaux », qui devrait retenir notre attention pour au moins deux raisons :

- a) l'expression hébraïque de : **יֹדְרֵי הַיָּם בְּאֵינִיּוֹת** – « ceux qui embarquent en mer, sur des navires » (Ps. 107/23-a ; cp. Jonas 1/3-b) confirme à la fois la construction syntaxique de v. 14/c-d, tout en établissant un parallélisme de structure en ces deux stiques (à l'inverse de B.H.S. – : qu'il faudrait corriger sur ce point !) ;
- b) la version grecque elle-même, selon le *codex Alexandrinus* de la LXX (cf. – *supra* – i), – si l'on admet l'hypothèse d'une « corruption interne à la LXX » (TORREY Ch.C.) – est susceptible de renforcer cette ligne d'interprétation, quasi *a contrario* : en effet, si la lecture de **δεθήσονται** est reconnue comme fautive (cf. – *supra* – i), alors l'autre terme, celui de **κλοιός** pourrait avoir occulté (dans le but d'étayer l'hypothèse des « liens ») le terme originel de **πλοῖος** – « bateaux »... ! Telle est du moins l'hypothèse de Ch.C. TORREY, et elle sera utilisée – avec beaucoup d'ingéniosité philologique – par C.R. NORTH pour en retrouver le parallèle dans le terme : **בְּרִיחִים** du v. 14/c ; en y lisant une racine **רוּחַ** au sens de : « spacieux » (cp. Jér. 22/14), cet auteur songe à : « some kind of wide or low craft ('ves-

²¹ Selon NORTH Ch.R., *The Second Isaiah*, (Oxford, 1964 – rééd. 1977), p. 123, qui donne un très bon résumé de la question.

²² Ainsi DUHM B., MARTI K., BUDDE K., MUILENBURG J., RAVENNA A., etc. – repris par ELLIGER K., in : *B.K.*, Vol. XI/5, (1974), p. 332.

²³ À moins de supposer la disparition d'un élément verbal (ainsi DUHM B.), mais ceci va à l'encontre de la métrique : cf. NORTH C.R., – *op. cit.* –, p. 123.

sel') like the *kuffa*, the circular coracle still used on the Euphrates. »²⁴ Il est fascinant de voir ici l'intuition exégétique à l'oeuvre, qui [68] semble bien proche du but ; seul le fait d'ignorer les données plus anciennes de la philologie sémitique comparée – déjà exposées à cette époque par M. DAHOOD,²⁵ mais non prises en considération ici – interdira à cet auteur de bien fonder son hypothèse, tout en le contraignant à des virtuosités philologiques remarquables ... mais bien encombrantes !

a/3) Constats et réserves provisoires

En présence de ces difficultés fondamentales du T.M., il apparaît nettement que la transmission textuelle et les versions anciennes ont eu largement recours au procédé d'harmonisation – *lectio facilior* ! –, soit :

- i) à l'aide, particulièrement, d'un double rattachement à És. 42/22 (= v. 22/bα. et 22/bβ », ... mais dont le premier élément textuel est lui-même incertain, et pour le second, cf. – *supra* – n. 17 !) ;
- ii) sur un plan plus général, en se référant pour une large part à la thématique de la captivité [« verrous – chaînes – lamentations »], et à ses motifs connexes [« fugitifs »].

Si cette thématique s'avère certes fondamentale pour l'ensemble de ce livret prophétique,²⁶ il importerait cependant d'établir qu'elle peut également trouver sa place dans ce « *Kurzorakel* ». Or, l'ensemble des divergences de lectures que nous venons d'évoquer sommairement ne plaide guère en faveur de cette thèse (qui aboutit souvent à un non-traduction du texte !).

Par ailleurs, s'il est incertain de décider lequel des deux éléments harmonisants a joué ici un rôle primordial [pour le T.M. lui-même, nous penchons pour i)], [69] on discerne bien comment ces deux facteurs ont pu se conjuguer dans l'histoire de la transmission du texte [cf. LXX, Syr., Vulg.], dans une sorte de tentative 'désespérée' de lui redonner un sens.

²⁴ NORTH C.R., *The Second Isaiah*, (Oxford, 1964 – rééd. 1977), pp. 123-124. – Bien auparavant, DILLMANN A. (1898), – *ad loc.* –, avait déjà traduit ainsi : « Ich treibe als Flüchtlinge sie alle hinab (= flussabwärts) und die Chaldäer auf den Schiffen ihres Jubels ! » ; – DUHM B., qui mentionne les « DILLM.S *Jubelschiffe* » [cf. – *supra*, n. 10 : (1914), p. 298], se déclare très déçu par cette traduction.

²⁵ Cf. – *infra* –, (n. 28) – étude parue en 1959 : incidemment, de l'importance de la recherche documentaire, établie sur une base texto-bibliographique précise, en exégèse biblique (AT & NT) !

²⁶ Cf. KOENIG J., *Oracles et liturgies de l'exil babylonien*, (Paris, 1988), pp. 181-199 : [= Chap. IV : « La sortie de prison et l'éviction de Cyrus par le Serviteur »].

Il demeure cependant possible que ces efforts d'harmonisation – tout comme la diversité et l'ingéniosité des hypothèses contemporaines qui s'y fondent – puissent être relativisées, voire rendues obsolètes, grâce à un retour aux données primitives du texte hébraïque, dans sa double dimension, linguistique et culturelle. Envisageons maintenant cette possibilité d'interprétation.

b) L'apport de la philologie sémitique comparée

C'est sans doute EHRLICH A.B. qui, dans ses : *Randglossen zur hebräischen Bibel*, en 1912, parvint au plus près d'une solution lorsqu'il notait qu'« à l'évidence, בריחים et באניות se correspondent. »²⁷ Reprenant partiellement cette piste, qui manquait alors totalement de base philologique, DAHOOD M.²⁸ a pu l'étayer grâce à un intéressant document en langue ugaritique : en effet, le court texte U.T., N° 319 fournit une liste de bateaux, où l'on lit à côté de : 'anyt le terme de br²⁹, désignant tous deux une sorte de barque. En partant de cette équivalence entre les deux termes, DAHOOD M. propose d'apporter une correction consonantique minime – un passage de ח > ה – en És. 43/14-b, en lisant : ברהם « leurs bateaux » au lieu de : בריחים, ce dernier terme résistant à toute interprétation claire.³⁰

[70] Outre son ingéniosité il est au moins deux raisons qui devraient nous inciter à envisager cette interprétation, qui se fonde sur des données contextuelles externes au *corpus* écrit de l'Ancien Testament ; celles-ci n'en perdent pas pour autant toute pertinence, car elles s'inscrivent dans le même contexte linguistique et culturel [cp. la notion d' « external evidence » chez ALBRIGHT W.F.], permettant ainsi de suppléer, le cas échéant, à l'absence d'un contexte littéraire immédiat, comme c'est le cas dans le présent oracle (cf. – *supra* –, SCHOORS A., n. 7). Donc :

²⁷ EHRLICH A.B., *Randglossen zur hebräischen Bibel. – Textkritisches, Sprachliches und Sachliches*, Vol. IV, (Leipzig, 1912), pp. 157-158 ; – mais voir déjà DILLMANN A. (1898) : cf. – *supra* –, (n. 24).

²⁸ DAHOOD M., « The Linguistic Position of Ugaritic in the Light of Recent Discoveries », in : *Sacra Pagina*, Vol. I, (Paris – Gembloux, 1959), pp. 267-279 (= pp. 275-276).

²⁹ Cp. la ligne 1 ('nyt) aux lignes 2, 3, 6 et Rev. 1-9 (br. ---) : cf. GORDON C.H., *Ugaritic Textbook*, in coll. : « *Analecta Orientalia* », Vol. 38, (Rome, 1965), p.207 [« Text N°319 »], et « Glossary » (§19.506) – p. 376 ; – il s'agit du texte C.T.A. 84, cf. DIETRICH M. – LORETZ O., *Konkordanz der ugaritischen Textzählung*, in coll. : « *Alter Orient und Altes Testament* », Vol. 19, (Kevelaer-Neukirchen/Vluyn, 1972), pp. 240-241 [s/ Gor. 319], et cp. pp. 6-7 : « *Leitzählung* » : [C.T.A. 84 // RS. 11.779 = AO.19.976 = Gor. 319 = Eissf. 127, etc.].

³⁰ Sans doute cette lecture est-elle supposée par le Targ., qui lit : במשיטין « dans des bateaux » ; – cf. également la tentative – intéressante, mais incomplète (cf. n. 24 !) – de NORTH C. R., *The Second Isaiah*, (Oxford, 1977), pp. 123-124, pour étayer cette « *Schiff-Lesung* » (ainsi ELLIGER K., in : *B.K.*, Vol. XI/5, (1974), p. 338.

- i) le fait qu'un texte [extra-biblique certes, mais rédigé en un dialecte sémitique proche de l'hébreu ancien] présente ces deux termes en connexion, de surcroît dans une liste générique d'objets, constitue un fait documentaire d'importance, qui dépasse de loin l'impact de nos hypothèses contemporaines ... [y compris l'étiquette d'un « pan-ugaritisme » supposé, attribué à DAHOOD M. – ce qui permet, parfois à trop bon compte, d'ignorer la valeur de ses rapprochements et intuitions philologiques, souvent de grande valeur !].

On y relève donc ce terme de *br*, dont on ne connaît pas de parallèle biblique, mais qui provient du vieux fonds linguistique du Proche-Orient antique relatif aux objets et instruments usuels, puisque le terme est employé aussi bien en égyptien (*byr*) qu'en grec (βάρυς),³¹ et que des traces en subsistent en cananéen.³²

- ii) la validité de cette base documentaire et philologique, certes encore mince mais réelle, devrait nous inciter à rechercher et à définir la situation concrète, le « *Sitz im Leben* », implicite à cet oracle, dans ses dimensions instrumentale et spatiale autant que culturelle et religieuse.

Ceci nous conduit à envisager l'enquête suivante : existe-t-il, dans le contexte historique du II^e-Ésaïe [c-à-d. le milieu du VI^e siècle avant notre ère en Babylonie], un « *Sitz im Leben* » attestant la co-occurrence thématique suivante < certes surprenante, voire inédite, à nos yeux de « critiques modernes » ! > :

« déplacement en bateaux » // « hymnes et louanges à la divinité »,

[71] ces deux activités étant présentées en corrélation signifiante d'une sphère culturelle [i.e. politique et religieuse] donnée ?

c) L'oracle dans son cadre spatial et thématique

Si l'hypothèse de lecture qui précède, à savoir celle d'un « *Sitz im Leben* » attestant l'association thématique suivante : «déplacement en bateaux» // « hymnes et louanges à la divinité », devait s'avérer pertinente, il faudrait pour le moins retrouver – par le biais de l'analyse contextuelle – un ou plusieurs exemples descriptifs qui attestent ce type de « mise en scène »

³¹ Sur cette question de « l'origine des mots isolés [& usuels], sans racine connue, qui sont communs à plusieurs langues du pourtour de la Méditerranée », cf. COHEN M., *Cinquante années de recherches linguistiques ...*, (Paris, 1950), pp. 143-171 (= p.143).

³² ALBRIGHT W. F., in : *Festschrift A. Bertholet*, (Tübingen, 1950), pp. 4-5, attribue à ce terme « une origine cananéenne » – mais cf. – *supra* –, la thèse de COHEN M. (n. 31).

spatiale et thématique, dans le cadre de la tradition religieuse et mythologique de la Mésopotamie antique.

Or, tant au plan textuel que figuré, ces témoignages abondent et nous n'en présenterons ici – sans aucune prétention à l'exhaustivité – que quelques exemples classiques, dont on n'a cependant jamais – du moins à notre connaissance – songé à tirer argument en faveur de la « *Schiff-Lesung* » (ainsi K. ELLIGER) de cet oracle si controversé.³³

c/1) Les textes mytho-poétiques

L'arrière-plan liturgique est en effet bien connu par une série de textes mythologiques et/ou poétiques, construits autour d'un thème central, celui du « voyage » d'une divinité – *i.e.* de sa « statue divine » – depuis son sanctuaire vers celui d'une divinité supérieure, véritables « voyages de dévotion »³⁴ entourés de tout le faste et de tout le concours de peuple nécessaires. Que le fleuve Euphrate et ses canaux adjacents, sur les rives desquels se dressaient temples et habitations, constituaient un environnement spatial privilégié – ceci est admirablement illustré par certains passages de la série textuelle que voici :

Texte N° 1 : « Le voyage du dieu-Lune, Nanna-Su'en, d'Ur, auprès du dieu Enlil, son 'père', à Nippur » (352 vers) ;

– [cité d'après BOTTÉRO J., – op. cit. –, N° 3 = pp. 128-138] ;

[72] Texte N° 2 : « Voyage du dieu Enki, d'Eridu, auprès du dieu Enlil, à Nippur » (129 vers) ;

– [cité d'après BOTTÉRO J., – op. cit. –, N° 4 = pp. 142-146] ;

Texte N° 3 : « Mythe d'Inanna et d'Enki : Voyage de la déesse Inanna, auprès du dieu Enki, à Eridu » (env. 800 vers – lacunes) ;

– [cité d'après BOTTÉRO J., – op. cit. –, N° 11 = pp. 230-248] ;

Texte N° 4 : « AN.GIM, ou le retour de Ninurta à Nippur » (209 vers) ;

– [cité d'après BOTTÉRO J., – op. cit. –, N° 21 = pp. 378-385] ;

/ Texte N° 4/B : « LUGAL.E, ou Ninurta et les Pierres » (729 vers) ;

– [cité d'après BOTTÉRO J., – op. cit. –, N° 20 = pp. 340-368] ;

Texte N° 5 : « La visite de Ninurta à Enki » (env. 130 vers – lacunes) ;

– [cité d'après BOTTÉRO J., – op. cit. –, N° 24 = pp. 425-426].

³³ ELLIGER K., *Jesaja II*, in coll. : « Biblischer Kommentar », Vol. XI/5, (Neukirchen-Vluyn, 1974), pp. 331-341 (= p. 338).

³⁴ BOTTÉRO J. – KRAMER S.N., *Lorsque les dieux faisaient l'homme. – Mythologie mésopotamienne*, in coll. : « Bibliothèque des histoires », (Paris, 1989), 755 pp. (= p. 141). – Cité ici : [BOTTÉRO, p ...].

Voici les passages les plus intéressants dans cette perspective de recherche :

– Texte N° 1 : On notera, lors du passage du fastueux convoi fluvial, l'intervention à chaque étape d'une divinité locale, selon cette formulation récurrente stéréotypée [Traduction BOTTÉRO – KRAMER] :

« X / Y / Z, celle qui ne quittait jamais (son) temple,
en sortit [et dit] :

‘Bienvenue ! Bienvenue ! Bienvenue ! ô bateau !’

‘Ô bateau de Su'en, bienvenue ! Bienvenue ! ô bateau !’ »

[Cf. Texte N° 1, ll. 199-202 ; 210-213 ; 222-224 ; 233-235 ; 244-246 (var.), respectivement à Enegi, Larsa, Uruk, Shuruppak, Tummal],

... en vue d'attirer le bateau divin – et ses dons bénéfiques ! – dans sa ville. Mais le but du voyage divin est bien Nippur, la ville du dieu Enlil, alors que l'envoi final (ll. 349-352) – destiné au roi d'Ur, la cité expéditrice – peut nous renseigner sur la fonction politique du poème, dont toute propagande royale n'était sans doute pas absente :

« Ô mon roi, sur ton trône concédé par (d)Enlil,

« Puisse (d)Nanna-Su'en te conserver en vie très longtemps !

« Sur ton auguste trône, garanti par (d)Ninlil,

« Que le Seigneur (d)Ashimbabbar te garde en vie très longtemps ! »

[73] – Texte N° 2 : C'est ce texte, relativement bref, qui nous fournit sans doute la meilleure illustration des cérémonies accompagnant ces déplacements divins, depuis leur départ du temple d'origine (ll. 89-96) :³⁵

« Il détacha promptement le bateau, et ramena l'amarre en hâte !

« Le fleuve faisait écho à son roi,

« D'une rumeur pareille au mugissement d'un veau, au beuglement d'une
[vache superbe !

« Il avait (au départ) sacrifié taureaux et moutons à foison ;

« Il avait fait venir [...] les tambourins là où il n'y en avait pas.

« – Ayant donc mis le cap sur Nippur ».

– Texte N° 4/B : C'est en effet dans le texte parallèle du cycle de Ninurta le Preux, à savoir : « LUGAL.E, ou Ninurta et les Pierres » – [cf. BOTTÉRO J., N° 20 = pp. 340-368, aux lignes 650-654 (= p. 365)], que l'on trouve une belle description de la participation « humaine » – pour autant que cette appellation puisse convenir dans ce cadre mythique – au moment de l'embarquement divin [ll. 650-654] :

« Ainsi s'avança-t-il [= (d)Ninurta], joyeux, vers son bateau préféré : un *magur*,
« Pour s'embarquer sur son 'Makarnunta'e'.

³⁵ On notera, dans l'ensemble de ces textes, ce phénomène voulu « des amplifications, inévitables dans cette littérature d'imagination » – ainsi BOTTÉRO J., – *op. cit.* – p. 139. – Cette notation n'est pas sans intérêt, car elle peut – *a contrario* – expliquer la forme ramassée et parodique de notre « *Kurzorakel* » (voir – *infra* –, 3/b/ii).

« Alors les matelots d'entonner une gracieuse cantate et de célébrer de bon
[cœur ses louanges.
« Ils adressèrent donc à Ninurta, fils d'Enlil, cet hommage perpétuel :
[cf. ll. 655-674] ;

– pour rappeler [= ll. 675-677] :

« Ainsi donnaient-ils de la voix sur la proue du bateau
« Qui s'avavançait allégrement au fil de l'onde,
« Où le 'Makarnunta'e' procédait, scintillant ! »

74 c/2) *Un texte « à caractère prophétique » de Mari*

L'on pourrait certes objecter que – malgré ces mentions d'une participation « humaine » dans un cadre mythique – le genre littéraire de ces ensembles textuels relève d'un tout autre genre littéraire que l'oracle du II^e-Ésaïe. Outre le fait qu'on ne saurait exclure la référence, parfois fort explicite, à des ensembles mythiques en domaine prophétique (cp. Ésaïe 14), il est possible d'alléguer ici d'un texte extra-biblique « à caractère prophétique »³⁶ qui renforce encore le rôle public et rituel de cette forme de navigation fluviale en Babylonie ancienne : – il s'agit de la relation d'une « vision » d'une dame de la cour du roi Zimri-Lim à Mari,³⁷ que la reine Šibtu relate en ces termes à son royal époux, – sans doute absent du palais au moment des faits [ll. 5-25] :

« (Dame) Kakka-lîde a eu une vision dans le temple d'(d)Itur-Mer.
« La voici :
« Deux chalands énormes [ou : bateaux de charge ?]
« barraient le fleuve ; le roi et les soldats y étaient

³⁶ Nous continuons à utiliser cette périphrase pour bien indiquer qu'il s'agit ici d'« oracles » retransmis sous une forme abrégée [« *Kurzorakel* » !] dans le cadre d'une documentation épistolaire, officielle et diplomatique, donc d'un genre littéraire différent de celui que les biblistes qualifient de « prophétique » – cp. notre : « Prophetie in Mari und Israel », in : *Biblica*, 52/1971, pp. 543-555. – On notera que J.-M. DURAND, après avoir nié la spécificité de ce genre littéraire, lui consacre – cette fois-ci avec raison – un chapitre entier dans : *Archives épistolaires de Mari*, I/1, in coll. : A.R.M., Vol. XXVI, (Paris, 1988), – Deuxième partie : « Les textes prophétiques » = pp. 375-452. Dont acte ! – mais il les distingue des « rêves » [Troisième partie = pp. 453-482], catégorie dans laquelle il range le N° 236 – A.R.M. X/10, le texte que nous allons considérer ici.

³⁷ A.R.M., X/10 – selon l'édition de DOSSIN G. – FINET A., *Correspondance féminine*, in coll. : « Archives Royales de Mari. – Transcription et Traduction », Vol. X, (Paris, 1978), N° 10 = pp. 36-39 ; = A.R.M.-Pr., N°12, selon le catalogue [réactualisé] de ces textes « à caractère prophétique » que nous proposons dans la : *Bibliographie de Mari. – Archéologie et Textes [1933-1988]*, (Wiesbaden, 1990), pp. 125-128 (avec les commentaires adéquats). – Pour un traitement antérieur (avec traduction) de ce texte, cf. notre : « Langage prophétique et 'style de cour' selon *Archives Royales de Mari*, X et l'Ancien Testament », in : *Semitica*, 22/1972, pp. 5-12 (= pp. 8-9) [dans ce volume, pp. 57-59].

‘embarqués par moitié.

‘Ceux de droite criaient à (et ?) ceux de gauche, en ces termes :

« La royauté, le [sce]ptre et le [tr]ône est/(sont) fermes (*).

[75] « Le pays supérieur et (le pays) inférieur à Zimri-Lim sont livrés ! »

‘Et les soldats reprenaient (ensemble) :

« À Zimri-Lim seul (ils) sont livrés ! »

‘À la porte du Palais ces chalands [se sont arrêtés (?)]

..... [cassure]

[Traduction DOSSIN – FINET]³⁸

À bien des égards, ce texte nous fournit véritablement le « *Sitz im Leben* » recherché – et si peu considéré ! – en vue d’une compréhension possible de la situation originelle en Ésaïe 43/14, comme en une illustration anticipée de : « ces bateaux où retentissaient leurs acclamations » !

Non seulement le genre littéraire de la « vision prophétique » incluant un énoncé oraculaire à caractère doxologique, mais également le cadre rituel et officiel [sans doute faut-il supposer la présence d’une foule nombreuse, massée sur les berges du fleuve et témoin – visuel et auditif – de cette scène ?], tout l’ensemble fonctionne dès l’époque de la I^{ère} dynastie babylonienne à Mari comme un système spatial et thématique – ici celui de la propagande royale – cohérent et privilégié. La variété des reprises de cette thématique liturgique et fluviale dans le cadre des créations mythopoétiques en Sumer et en Akkad, avec les diverses recensions attestées à travers les siècles et les amplifications propres à cette production littéraire, témoignent suffisamment de son caractère récurrent et fondamental dans le système symbolique et religieux de l’ancienne Babylonie, dont l’impact populaire – à l’instar des processions des « barques divines » sur le Nil dans l’antique Égypte³⁹ – ne devrait pas être sous-estimé par l’historien.

Qu’y aurait-il d’étonnant à ce que le prophète d’Israël, en exil à Babylone, fasse implicitement référence à cette liturgie de glorification et de triomphe de la puissance dominatrice, qu’il en exploite – même fugitivement – l’aspect visuel et [76] impressionnant, pour un usage tout-à-fait typique et dans la tonalité de son message ?

³⁸ Pour une lecture différente de la ligne 16/a (*), cf. DURAND J.-M., in : *A.É.M.*, I/1 (1988), N° 236 (= pp. 477-478).

³⁹ À titre d’exemples, cp. KEEL O., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. – Am Beispiel der Psalmen*, (Zürich – Neukirchen, 1972), Figs. 16 ; 19 ; 32 ; 86 ; 451, pour le domaine mésopotamien. [Nous réservons l’indispensable enquête iconographique concernant ce thème pour une étude ultérieure : cf., pour le domaine syro-palestinien, TUSHINGHAM A.D., « God in a Boat », in : *Australian Journal of Biblical Archaeology*, 1/1971, pp. 23-28 (1 Fig.) – n.b. : ce travail nous est pour l’heure inaccessible, mais cf. déjà KEEL O., – *op. cit.* –, Pl. I/A].

3) Tentative de « réhabilitation » de l'oracle És. 43/14-15
et conclusions provisoires

Nous avons vu combien les difficultés cumulées de ce texte – considéré comme définitivement altéré et inintelligible⁴⁰ – ont pu sembler insurmontables, à tel point que plus d'un exégète a été tenté de capituler ! Mais est-il bien certain que : – « das Hauptstück, also das eigentliche Orakel, ist nur noch ein Torso, v. 14/b »⁴¹, ou bien que : – « l'oracle est si bref que le contexte ne procure pas [plus ?] d'éclaircissements » ?⁴²

Les éléments contextuels réunis ci-dessus, tant au plan de la philologie sémitique que des études littéraires comparées, devraient au contraire nous inciter à reprendre ce problème à frais nouveaux et à tenter une sorte de « réhabilitation » de ce « *Kurzorakel* » en És. 43/14-15, tout en considérant – au départ et par hypothèse – le texte du T.M. comme intangible et viable ...

3/a) Unité littéraire et thématique

Rappelons brièvement – car l'espace nous fait ici défaut pour développer ces points – que :

- i) l'unité littéraire de l'oracle est bien établie, dans le T.M., par la présence des *setumôt* entre les vv. 13 et 14, puis 15 et 16 ; cette unité graphique rejoint l'unité formelle des deux éléments-cadres, tous deux d'expression hymnique, aux vv. 14/a et 15 ;⁴³ 77
- ii) l'unité structurelle et thématique est ainsi bien constituée, sous la forme complète et cohérente d'un oracle de salut :⁴⁴

⁴⁰ Cf. – *supra* –, nn. 10-13.

⁴¹ Ainsi ELLIGER K., in : *B.K.*, Vol. XI/5, (1974), pp. 331-341 (= p. 332) : son attachement conséquent à la « *Riegel-Lesung* » conduit cet auteur à ce constat négatif, alors que son analyse formelle met parfaitement en lumière l'unité du passage (= pp. 332-337) ! Il en résulte néanmoins une sorte d'impasse, honnêtement rendue dans la traduction du v. 14/c par des points de suspension ...

⁴² Ainsi SCHOORS A., « Arrière-fond historique et critique d'authenticité des textes deutéro-isaïens », in : *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 2/1971, pp. 105-135 (= p. 120).

⁴³ Ceci a été bien vu par ELLIGER K., in : *B.K.*, Vol. XI/5, (1974), pp. 332-333.

⁴⁴ Ceci contrairement à l'affirmation de la plupart des critiques ; – mais cf. BEGRICH J., *Studien zu Deuterjesaja*, in coll. : B.W.A.N.T., Vol. 77, (Stuttgart 1938), 172 pp. – cité ici selon la réédition, in coll. : « Theologische Bücherei », Vol. 20, (München, 1963), 179 pp. – [cf. pp. 13 ; 69 ; 92, et surtout 97 et 108]. – cf. également DE PURY A., *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. – Genèse 28 et les traditions patriarcales*, in coll. : « Études bibliques », (Paris, 1975), Tome I : – [III^e Partie : « Promesse et oracle de salut » = pp. 209-344, et notamment – pour la structure de l'oracle de salut –, pp. 233-240].

- le passage débute par une formule de messenger [en « double-discours direct »], élargie en style hymnique (v. 14a), ainsi qu'il est fréquent chez le II^e-És. ;
- le centre en est constitué par l'oracle proprement dit, sous la forme typique d'une « vision/annonce » (v. 14/b-c) [dont le contenu exact demande certes à être élucidé, mais dont nous n'avons – a priori – aucune raison de mettre en doute l'authenticité],
- et l'ensemble s'achève par une formule d'auto-présentation divine complète (v. 15), dont l'importance structurale et thématique dans le message du prophète de l'Exil est bien connue.⁴⁵

- iii) Le vocabulaire-même de ce « cadre » de l'oracle (vv. 14/a et 15), par l'ampleur hymnique des épithètes de YHWH, constitue en effet un point d'ancrage majeur avec la thématique centrale du livret prophétique. En effet, outre l'inclusion constituée par le titre : « Saint d'Israël » (v. 14/αβ) / « votre Saint » (v. 15/αα.), trois autres épithètes [גֹּאֲלֵךְ, בּוֹרֵא / מַלְךְ] marquent le caractère solennel de l'oracle et soulèvent la question – même différée – de son « *Sitz im Kultus* » [cf. – *infra* –, 3/b/ii)].

3/b) Traduction et interprétation

Il nous sera – à ce stade de l'enquête – permis de proposer une traduction de ce texte, du moins à titre de tentative. La voici :

i) Traduction du T.M. :

(14) « Ainsi parle YHWH, votre Rédempteur, le Saint d'Israël :

‘Pour votre cause, je lance une expédition contre Babylone,

[78] ‘je les fais descendre <sur l'Euphrate> en barques, eux tous,

‘et <eux>, les Chaldéens sur les navires de leurs réjouissances.

(15) ‘<Car> Je suis YHWH, votre Saint, le Créateur d'Israël, votre Roi !’ »

Brèves notes textuelles :

(a) לְמַעַן, en tant que préposition (cf. 42/21 ; 43/14, 25 ; 45/4 ; 48/9, 11 ; 49/7 ; 55/5) exprime à la fois l'intention et la conséquence ; on pourrait traduire également par : « en votre faveur ».

(b) le *par. membr.* : כְּשֵׁרִים // בְּבֵל apparaît ici pour la première fois en II^e-És. : cp. 47/1 ; 48/14, 20, toujours dans cet ordre ; ceci renforce à la fois l'authenticité du second terme et son équivalence sémantique avec le premier toponyme. [n.b. : on notera à quel point la traduction de la T.O.B. se rapproche de ce sens, à l'exception du v. 14/b] (« fugitifs ») ... ce qui lui ôte toute cohérence ! – cf. n. 24 – *in fine*].

⁴⁵ Cf. DION H.M. [P.], « Le genre littéraire sumérien de 'l'hymne à soi-même' et quelques passages du Deutéro-Ésaïe », in : *Revue Biblique*, 74/1967, pp. 215-234.

ii) Interprétation de l'oracle initial

Il nous semble primordial, pour l'interprétation de ce passage ainsi rendu, de bien garder à l'esprit qu'il s'agit d'un oracle de type « vision/annonce » (v. 14/b-c), ayant pour toile de fond la magnificence des processions divines et/ou royales sur l'Euphrate, organisées au milieu d'un grand concours de peuple à l'occasion des grandes fêtes liturgiques (cf. – *supra* –, 2/c/1-2).

Cependant, si ce cadre constitue bien le contexte de référence de notre oracle, il n'en épuise nullement la signification propre. Il pourrait en effet s'agir là d'une nouvelle attestation d'un procédé propre au message prophétique du II^e-Ésaïe : celui de l'allusion implicite et voilée, de surcroît présentée de façon antinomique et parodique, à un ensemble rituel bien visible, élément constitutif du monde culturel et symbolique de Babylone, la puissance dominatrice.

Si l'utilisation de ce procédé quasi-cryptique⁴⁶ ne facilite guère notre tâche d'interprètes, elle trouve cependant de bonnes raisons d'être dans la situation [79] historique de la prophétie, à savoir celle de l'oppression que vivait alors Israël en exil en Babylonie. Le *pathos* prophétique consiste alors, en visant la puissance dominatrice en son centre symbolique, à en annoncer le renversement total et, par le registre de l'utopie, à y lire les signes-mêmes du salut d'Israël ! Dans le célèbre passage du *Deus absconditus* (És. 45/15), nous avons pu reconnaître une utilisation parallèle de ce procédé de persuasion prophétique, appliquée ici au culte de la « statue divine » – pour le prophète, ces « idoles » – que l'histoire ne manquera pas d'occulter et de faire disparaître ... !⁴⁷

iii) « Double entendre » et lecture polysémique du v. 14/b-d

En fin de ce parcours exégétique, il apparaît ainsi légitime de se demander si les sur-lectures implicites dans l'état actuel du T.M. – et certaines des

⁴⁶ Cf. WATSON W.G.E., *Classical Hebrew Poetry. – A Guide to its Techniques*, in coll. : « Journal for the Study of the Old Testament. – Supplement Series », Vol. 26, (Sheffield, 1984), xx + 455 pp., attire l'attention sur ces phénomènes littéraires encore peu étudiés (parce que difficiles à repérer) dans l'A.T. – [voir Chap. 11 : « Poetic Devices » = pp. 273-348 : – §6 : « Allusion » = pp. 299-303 / – §6/2 : « Extra-biblical allusion » = pp. 300-302, où il note : « Seuls les 'connaisseurs' sont en mesure de reconnaître ces allusions, si ce n'est que leur fréquence témoigne de leur connaissance dans l'ensemble du peuple » – par ex. en És. 66/1, et cp. Ps. 57/4 + 12 (= pp. 216-217) ; Ps. 123/1-b (= pp. 366-368) ; Deut. 33/26-b (= p.203)].

⁴⁷ Cf. notre étude : « De l'absence de la statue divine au 'Dieu qui se cache' (Ésaïe, 45/15) : aux origines d'un thème biblique », in : *Prophètes, poètes et sages d'Israël. – Hommages à Edmond Jacob ...*, HEINTZ J.-G., éd., (Paris, 1979) = R.H.Ph.R., 59/1979, pp. 427-437 (1 Fig.) [dans ce volume, pp. 155-167] : on notera que cette hypothèse de lecture permet d'éviter toute « correction » du T.M.

versions anciennes – ne trouvent pas leur explication, du moins partielle, dans une caractéristique propre à l'histoire de la transmission textuelle [... sans que nous puissions en marquer chronologiquement et avec certitude l'insertion, mais telle n'était pas – rappelons-le – le but de cette enquête], à savoir : « que les [scribes et] sages d'Israël recherchaient volontiers des expressions ambiguës et polyvalentes pour exciter la curiosité du lecteur »⁴⁸ – et sans doute, plus encore, pour '*orienter*' la lecture du texte consigné, puis transmis, par eux.

La possibilité d'une double-lecture [ou mieux, d'un « double-entendre »] du texte massorétique apparaît ainsi, qui permettrait, pour ce qui concerne notre passage, de présenter (au moins) deux autres traductions du v. 14/b-d :

- 'Pour votre cause, je lance une expédition contre Babylone,
 (a) 'et j'ai fait tomber (?) tous les verrous, [cp. B.D.]
 – ou bien :
 (b) '(et) je les fais tous descendre en fugitifs, [cp. T.O.B.]
 'quant <à eux>, les Chaldéens, leurs cris de joie <se transformeront> en lamentations !'

[80] Ainsi s'instaure dans le texte – dans l'état actuel du T.M. – un jeu de sens que l'exégète ne peut se permettre d'ignorer, sous peine d'oblitérer dans son interprétation plus d'une connotation possible de ce même texte. Ceci ne l'autorisera cependant pas à présenter ces diverses lectures sur un plan synchrone, sous peine d'ignorer à nouveau l'histoire du devenir, au plan diachronique, du texte dans son état actuel ! Car si ces deux traductions (au moins, car il y a possibilité de combinaisons !) peuvent être considérées comme répondant aux critères d'unité et de cohérence (dans une certaine mesure), elles ne peuvent pas revendiquer – du moins à nos yeux – le statut d'énoncé oraculaire dans sa formulation originelle.

C'est celle-ci que nous avons tenté de reconstituer par la présente enquête, un peu comme l'on tenterait de « réhabiliter » un précieux monument de la pensée et de la foi humaines, considéré par beaucoup comme perdu ... Une telle tentative de « réhabilitation » n'exclut pas, bien au contraire, celle de la « récapitulation » théologique : elle la prépare et elle l'annonce, rendant ainsi possible « le décodage des faits de lecture », que réclame à juste titre Françoise FLORENTIN-SMYTH.⁴⁹

⁴⁸ Ainsi TOURNAY R.J., *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. – Études sur le Cantique des Cantiques*, in coll. : « Cahiers de la Revue Biblique », Vol. 21, (Paris, 1982), pp. 111-122 (= p. 116) ; – dans ce Chap. XI, intitulé : « Polysémie et double entente », cet A. fournit de nombreux exemples de ce procédé dans l'A.T. (= pp. 116-122).

⁴⁹ Dans : « Pour une critique de la lecture », in : *Études Théologiques et Religieuses*, 63/1988, pp. 361-365 (= p. 365).

« La critique classique ne constituera jamais un archaïsme », écrit-elle dans cette même étude. On me permettra de dire, et d'écrire à mon tour, combien la vivacité d'esprit et l'exigence critique de notre chère collègue parisienne portent témoignage à l'honneur de notre métier commun d'exégètes.

[81]

Bibliographie

A) Histoire de la recherche – *Status quaestionis*

– Le II^e-Ésaïe (de 1950 à nos jours)

B) Rapports avec l'Orient Ancien (Littérature mésopotamienne)

– Etat des recherches

C) Texto-bibliographie relative à És. 43/8-21 [spéct. 14-15]

– N.B. : les références bibliographiques présentées ci-dessous sont classées ici [aux §§ A) et B)] par ordre chronologique de parution, ceci en vue de rendre compte de l'évolution de la recherche relative à ce livre prophétique. – Les titres du § C), par contre, sont classés séquentiellement, selon l'ordre textuel biblique.

– En vue d'une documentation plus complète sur le II^e-Ésaïe, notamment concernant les commentaires et les études référencées pour l'ensemble du livre [cp. § C)], signalons l'existence (en cours d'élaboration, sur support informatique) d'une : *Bibliographie textuelle et thématique du II^e-Ésaïe*. Publication définitive : Wiesbaden, Éd. Harrassowitz, 2004, x + 302 pages.

[s'adresser au : G.R.E.S.A. – Groupe de Recherches et d'Études Sémitiques Anciennes, Palais Universitaire – Bureau 127, F-67000 STRASBOURG].

– Les études marquées du signe [*] ne nous sont pas, pour l'heure, accessibles à Strasbourg.

A) Histoire de la recherche – *Status quaestionis*

– Le II^e-Ésaïe (de 1950 à nos jours)

FOHRER G., « Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie (1951-1960) », in : *Theologische Rundschau*, (N.F.) 28/1962-1963, pp. 1-75, 235-297 et 301-374 : – [VI : « Deutero- und Tritojesaja (Jes. 40-66) » = pp. 235-249].

WESTERMANN C., « Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas », in : *Forschung am Alten Testament*, in coll. : « Theologische Bücherei », Vol. 24, (München, 1964), pp 92-170 : – [pp. 92-117 : Erster Teil – « Der Stand der Forschung »]

= in : *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas*. [Mit einer Literaturübersicht « Hauptlinien der Deuterojesaja-Forschung von 1964-1979 », zusammengestellt und kommentiert von Andreas RICHTER], in coll. : « Calwer Theologische Monographien », – Reihe A : « Bibelwissenschaft », Vol. 11, (Stuttgart, 1981), 131 pp. : – [pp. 9.-34 : Erster Teil – « Der Stand der Diskussion »].

- [82] MELUGIN R.F., *The Formation of Isaiah 40-55*, in coll. : « Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft », Vol. 141, (Berlin-New York, 1976), xi + 186 pp. : – [pp. 1-7 : Chapter One : « Introduction » – I. – « The Problem »].
- SPYKERBOER H.C., *The Structure and Composition of Deutero-Isaiah, With Special Reference to the Polemics against Idolatry*, – Thèse Doct. Théol., Rijksuniversiteit te Groningen, (Groningen, 1976), vi + 242 pp. – [Éd. T. Wever B.V.] : – [pp. 1-29 : Part 1 – « Introduction » : Chapter 1 – « The present position »].
- FOHRER G., « Neue Literatur zur alttestamentlichen Prophetie (1961 – 1970) », in : *Theologische Rundschau*, (N.F.) 45/1980, pp. 1-39 : – [VI : « Deutero- und Tritojesaja » = pp. 23-39].
- STUHLMEUELLER C., « Deutero-Isaiah : Major Transitions in the Prophet's Theology and in Contemporary Scholarship », in : *Catholic Biblical Quarterly*, 42/1980, pp. 1-29.
- VIRGULIN St., « Il Deuteroisaia », in : *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, FABRIS R., éd., (Brescia, 1981), pp. 211-231.
- HERMISSON H.-J., « Deuterojesaja-Probleme. Ein kritischer Literaturbericht », in : *Verkündigung und Forschung*, in coll. : « Beihefte zu 'Evangelische Theologie' », 31/1986, pp. 53-84.

B) Rapports avec l'Orient Ancien (Littérature mésopotamienne)

– État des recherches

- STUMMER Fr., « Einige keilschriftliche Parallelen zu Jes. 40-66 », in : *Journal of Biblical Literature*, 45/1926, pp. 171-189.
- BEHR J.W., *The Writings of Deutero-Isaiah and Neo-Babylonian Royal Inscriptions. A Comparison of the Language and Style*, (Diss. Univ. Pretoria, 1937), 33 pp.
- DION H.M. [P.], « Le genre littéraire sumérien de 'l'hymne à soi-même' et quelques passages du Deutéro-Ésaïe », in : *Revue Biblique*, 74/1967, pp. 215-234.
- [83] KOENIG J., « Tradition jahviste et influence babylonienne à l'aurore du judaïsme », in : *Revue de l'Histoire des Religions*, <87^e Année>, 173/1968, pp. 1-42 et 133-172.
- PAUL Sh.M., « Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions », in : *Journal of the American Oriental Society*, 88/1968, [= *Essays in Memory of E.A. Speiser*], pp. 180-186.
- PETERSON St.L., *Babylonian Literary Influence in Deutero-Isaiah. – A Bibliographic and Critical Study*, – Ph.D. Diss., Vanderbilt University, (Nashville,

Dec. 1975), iv + 173 pp. [*] – [Cf. *Dissertations Abstract Intern.*, 1976/37, N° 1, p. 406-A].

WALDMAN N.M., « A Biblical Echo of Mesopotamian Royal Rhetoric », in : *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University (1909-1979)*, (Philadelphia, 1979), pp. 449-455.

BARSTAD H.M., « On the So-Called Babylonian Literary Influence in Second Isaiah », in : *Scandinavian Journal for the Old Testament*, 2/1987, pp. 90-110.

KOENIG J., *Oracles et liturgies de l'exil babylonien*, in coll. : « Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses », Vol. 69, (Paris, 1988), 210 pp. – [pp. 200-208 : Bibliographie].

– Recension : HEINTZ J.-G., in : *R.H.Ph.R.*, 70/1990, pp. 229-236.

KOENIG J., « Traces d'influences babyloniennes dans le Judaïsme biblique et post-biblique », in : *Reflets des deux Fleuves. – Volume de Mélanges offerts à André Finet*, LEBEAU M. – TALON Ph., éds., in coll. : « Akkadica – Supplementum », Vol. VI, (Leuven, 1989), pp. 67-75 (2 Figs.).

A.O. // 2^e-És. : À titre d'exemples, voici quelques études supplémentaires concernant les rapports entre le domaine babylonien et telle ou telle péricope du 2^e-Ésaïe [n.b. : ces références se limitent à És. 40-48 et ne concernent pas les traditions sémitiques autres que babyloniennes (par ex. : Ugarit, etc.)]. Donc, sur Ésaïe :

– 40/1-11 – LORETZ O., in : *Or.*, 53/1984, pp. 284-296 ;

– 40/1-8 – LORETZ O., in : *U.F.*, 6/1974, pp. 489-491 ;

– 40/6 – JIRKU A., in : *Z.A.W.*, 39/1921, p. 159 ;

– 40/12 – AVISHUR Y., in : *Te'udâ*, 2/1982, pp. 131-137 ; [*]

[84] – 40/20 – HUTTER M., in : *B.N.*, 36/1987, pp. 31-36 ;

– 45/1 – DAHOOD M., in : *C.B.Q.*, 20/1958, pp. 41-49 (= pp. 43-49) ;

– 45/15 – HEINTZ J.-G., in : *R.H.Ph.R.*, 59/1979, pp. 427-437 ;

– 47/9-12 – HELD M., in : *E.I.*, 16/1982, pp. 76-85 ;

- [etc. ...

C) Texto-bibliographie relative à És. 43/8-21 [spéct. 14-15]

= És. 43

WALDOW H.E. VON, « ... denn Ich erlöse dich ». – *Eine Auslegung von Jesaja 43*, in coll. : « Biblische Studien », Vol. 29, (Neukirchen, 1960), 91 pp. = És. 43/8-13

= És. 43/8-13

WALDOW H.E. VON, – *ibidem* –, pp. 60-73 : – [És. 43/8-13 = « oracle de jugement »].

MERENDINO R.P., *Der Erste und der Letzte. – Eine Untersuchung von Jes. 40-48*, in coll. : « Supplements to Vetus Testamentum », Vol. XXXI, (Leiden, 1981), xvii + 597 pp.
 – [= Kap. IV : « Jes. 42, 18 – 44, 23 » – pp. 275-401 ; / A. « Jes. 42, 18 – 43, 21 » – pp. 275-347 ; – 3). « Jes. 43, 8-13 » – pp. 315-325, – et : « Exkurs » – pp. 325-330].

= *És.* 43/10, 11, 13

STUMMER F., « Einige keilschriftliche Parallelen zu Jes. 40-66 », in : *Journal of Biblical Literature*, 45/1926, pp. 171-189:
 – [7.– « Jes. 43, 10 » = pp. 180-181 ;
 – 8.– « Jes. 43, 11 » = pp. 181-182 ;
 – 9.– « Jes. 43, 13 » = pp. 182-183].

= *És.* 43/14-21 :

MERENDINO R.P., – *op. cit.* –
 – [= Kap. IV : « Jes. 42, 18 – 44, 23 » – pp. 275-401 ; / A. « Jes. 42, 18 - 43, 21 » pp. 275-347 ; – 4). « Jes. 43, 14-21 » – pp. 330-347].

[85] = *És.* 43/14

BARNES W.E., « The Masoretic Reading of Isaiah xliii, 14 », in : *Journal of Theological Studies*, 29/1928, pp. 252-255.

GUILLAUME A., « Isaiah XLIII, 14 », in : *Journal of Theological Studies*, 49/1948, pp. 54-55.

RAVENNA A., « Isaia 43,14 », in : *Rivista Biblica* (Ital.), 12/1964, pp. 293-296.

BARTHÉLEMY D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, –Tome 2 : *Isaïe, Jérémie, Lamentations*, in coll. : « Orbis Biblicus et Orientalis », Vol. 50/2, (Fribourg (CH)-Göttingen, 1986), XVIII + 1013 pp. :
 – [pp. 316-318 = 'Is. 43, 14 A-B'].

Sur la péricope d'*És.* 43/8-21, voir maintenant notre publication définitive :

HEINTZ J.-G., avec HORNICAR D. & MILLOT L., *Le livre prophétique du Deutéro-Ésaïe. – Texto-bibliographie du XXème siècle*, in coll. « Travaux du GRESA », Vol. 6, (Wiesbaden, Éd. Harrassowitz, 2004), XIV + 302 pages (= pp. 139-147).

12.

Une tradition occultée ? La déesse cananéenne ‘Anat et son *’ašêrâh* dans le livre du prophète Osée (chap. 14, v. 9b)

*À mon maître et ami Edmond Jacob
à l’occasion de son 80^{ème} anniversaire.*

Dans le cadre d’une recherche consacrée au thème *Tradition et ruptures dans les civilisations antiques*, la contribution de l’exégèse de la Bible (Ancien Testament) se situera tout naturellement dans le domaine des données religieuses, telles qu’elles nous sont connues par les ensembles littéraires et les traditions historiques de l’ancien Israël. En effet, c’est dans ce registre des conceptions religieuses que s’exerça en priorité tout un jeu de tensions, celui d’un véritable « *Religionskampf* » entre les religions cananéennes et le monothéisme naissant du « Yahwisme ».

Dans cette perspective, il est possible d’envisager deux angles d’approche :

- soit présenter un relevé des mentions implicites, parce qu’occultées, de divinités sémitiques dans le texte hébreu de l’Ancien Testament, en fondant cette enquête sur des passages difficiles (dont les aspérités philologiques évidentes pourraient indiquer un tel phénomène d’occultation) ;
- soit, à partir d’un fragment textuel donné, tenter de saisir toute la profondeur et la densité du phénomène de « relecture(s) » auquel un texte peut être soumis, en fonction des éléments qui le composent et des diverses traditions interprétatives dont il relève.

Nous opterons pour la seconde modalité d’approche, celle qui privilégie le didactique par rapport à l’encyclopédique. Notre objectif majeur sera en effet de présenter, à partir d’un cas-type, le travail de l’exégèse biblique à des antiquisants non-spécialistes de la Bible (du moins dans sa partie hébraïque).

Ce faisant, notre objectif premier ne sera pas tant d’apporter une interprétation originale et définitive du passage en question, mais plutôt d’attirer l’attention sur le phénomène complexe de la tradition en domaine biblique, –

en vue d’instaurer un dialogue méthodologique entre nos diverses disciplines.¹

En domaine exégétique propre, le texte choisi offrira cependant une particularité importante : il nous permettra en effet de confronter une hypothèse de lecture classique, fondée sur une émendation du texte telle qu’elle a été avancée par la méthode historico-critique classique de la fin du XIX^e siècle, à des données épigraphiques récemment découvertes en Palestine (en écriture paléo-hébraïque : l’inscription n° 3 de Khirbèt el-Qôm). Cet aspect méthodologique, par sa rareté, concernera donc également le spécialiste de la Bible, dans la mesure où celui-ci acceptera de situer l’étude du texte dans une perspective diachronique ample, celle qui inclut les données sémitiques anciennes pour aboutir à l’état présent du texte.

En vue de faciliter cette présentation, nous utiliserons deux documents complémentaires :

- un *Tableau*, résumant les données textuelles et interprétatives pour le passage en question, ainsi que les principales données épigraphiques considérées comme pertinentes pour son élucidation – ceci pour l’approche plus didactique, propre à cette étude ;
- 4– une *Bibliographie* sommaire, relative aux mentions implicites de divinités sémitiques anciennes dans le texte hébraïque de la Bible – en vue de restaurer partiellement la perspective encyclopédique à laquelle nous avons dû renoncer ici.

I. Repérage et méthode

1. Le débat

Il s’agit de la finale d’un livre prophétique, celui d’Osée, qui se situe dans la seconde moitié du VIII^e siècle a.C. Ce passage précis, nous le connaissons par nos traductions contemporaines les plus sûres (ici, selon la « Traduction Œcuménique de la Bible ») sous cette forme :

« Ephraïm ! Qu’ai-je encore à faire avec les idoles ?
C’est moi qui lui réponds et qui veille sur lui ... »

Or ce même passage a été traduit d’une manière radicalement différente (et bien peu traditionnelle !) par le célèbre exégète Julius WELLHAUSEN, dans son ouvrage désormais classique : *Skizzen und Vorarbeiten*, V, *Die kleinen*

¹ Pour cette raison, nous présentons ici, *in fine*, des données bibliographiques sommaires, en nous limitant aux études fondamentales – ou aux études les plus récentes (par lesquelles le lecteur pourra retrouver l’ensemble de la documentation, par ex. à propos de tel passage biblique ou de telle inscription sémitique)

Propheten, Berlin. 1893², pp. 21 et 131. Voici sa traduction du deuxième stique :

« je suis sa (déesse) ‘Anat et son ’Ašerâh »,

qui suppose ainsi dans le texte (sans doute faudrait-il préciser : dans la profondeur du texte ?) une double allusion à deux divinités du panthéon cananéen (ou bien : à une divinité et à son emblème cultuel, ainsi que nous le verrons sur la base de nouvelles données épigraphiques).

Ernst SELLIN, un exégète contemporain de J. WELLHAUSEN qualifia d’emblée cette traduction de : « plus ingénieuse qu’exacte » (*mehr geistvoll als richtig*). Il lui reconnaissait ainsi une part de vérité, à savoir la restitution des deux éléments divins « occultés », sinon déjà par la tradition hébraïque ancienne (?), du moins par les traductions contemporaines de la Bible. Ainsi, sans se prononcer lui-même sur la question fondamentale, celle du sens du texte (*was ist sinnvoll* ?), cet auteur acceptait implicitement la problématique introduite par la méthode historico-critique.

On notera avec intérêt qu’un auteur contemporain, Edmond JACOB, dans son commentaire du livre d’Osée : *Commentaire de l’Ancien Testament*, XI/a, 1965, pp. 95 et 97, a repris la traduction wellhausénienne, – alors que H.-W. WOLFF, dans son commentaire : *Biblischer Kommentar*, XIV/1, 1961, pp. 300 et 302, venait pourtant de la qualifier de proposition de lecture « bien trop hardie » (*allzu kühn*).

2. Méthode(s)

Mais la question fondamentale reste ainsi posée : comment peut-on – et sur quelles bases documentaires, philologiques et linguistiques – offrir deux traductions aussi divergentes d’un seul et même texte, de surcroît aussi limitée, puisqu’il s’agit d’une proposition comprenant trois termes hébraïques ?

Deux caractéristiques de la langue hébraïque et du texte biblique (AT), l’une structurelle, d’ordre linguistique, l’autre conjoncturelle, d’ordre historique, doivent ici impérativement être prises en compte, sous peine d’incompréhension totale à la fois de la tradition « textuelle » des livres prophétiques, et du travail exégétique contemporain qui s’y réfère :

(a) la caractéristique structurelle, d’ordre *linguistique*, à savoir la structure fondamentalement consonantique des langues sémitiques (i.e. la racine trilittère : √CBA, écrite de la droite vers la gauche), par rapport à laquelle le système vocalique (on parle parfois de simple « coloration vocalique ») ¶ apparaît comme secondaire, comme surajouté au texte de base (cf. les systèmes d’écriture contemporains, le plus souvent non vocalisés, en arabe ou en hébreu moderne).

Ce fait est confirmé, au plan épigraphique, par les inscriptions paléo-hébraïques, qui se limitent toutes au schéma consonantique, ainsi d’ailleurs que toutes les inscriptions sémitiques du Nord-Ouest (phénicien, araméen, ammonite, moabite, etc. – pour l’hébreu ancien, cf. l’inscription funéraire N° 3 de Khirbèt el-Qôḡm, découverte près d’Hébron en 1967 et datée des VIII^e-VII^e siècles a.C. – voir le *Tableau*) :

(b) la seconde caractéristique, conjoncturelle et relative à l’*histoire* de la transmission du texte, prend directement le relais de ce premier constat : en effet, le texte hébraïque de la Bible ne connut sa forme complète (consonnes et voyelles) qu’à une date fort récente, à savoir le VII^e siècle p.C., sous la forme dite du « texte massorétique » (en abrégé : *T.M.*), tel qu’il fut établi et définitivement fixé par les « Massorètes » (ou : *punctatores*) dans les communautés juives de la Méditerranée occidentale du Moyen Âge. Nous ne pouvons présenter ici que de manière extrêmement schématique, en ne saisissant « que les deux bouts de la chaîne », un processus historico-littéraire bien plus complexe.²

Il nous importe de constater que ces deux caractéristiques du texte biblique, d’ordre à la fois linguistique et historique, entraînent une série de conséquences qui nous éclairent sur la qualité et la densité de ce texte transmis, qui donc nous offrent finalement des indications quant à son sens. À ce titre, il s’agit de véritables corollaires méthodologiques, que l’exégète – et à sa suite le lecteur cultivé de la Bible – ne peuvent se permettre de sous-estimer :

(a) la structure consonantique initiale du *T.M.* offre tout d’abord à la tradition (au sens de la transmission matérielle du texte) une grille particulièrement ferme et cohérente, donc fidèle. Ce fait fut illustré par la découverte des fameux « manuscrits de la Mer Morte », en l’occurrence par celle d’un rouleau du livre du prophète Ésaïe (= *IQ.Is^b*) dans la grotte I de Qumrân (en 1947), qui déjà « reflète fidèlement la tradition continuée plus tard par les Massorètes » (ainsi J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris, 1957, p. 25) ;

(b) mais simultanément – et il importe de noter cette synchronie – l’absence initiale des données vocaliques (ainsi d’ailleurs que de la plupart des signes de ponctuation) offre la possibilité de lectures et d’interprétations variées, surtout si elles s’accompagnent de modifications consonantiques, si ténues soient-elles. Dans ce vide graphique partiel, en

² Cf. l’ouvrage fondamental de E. WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart, 1963, 222 pp., 48 pl., ainsi que G. E. WEIL, *Initiation à la Massorah*, Leyde, 1964, 85 pp. – Pour un manuel plus technique, voir : R. WONNEBERGER, *Understanding BHS. A Manual for the User of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, « Subsidia biblica », 8, Rome, 1984, XII + 100 pp.

effet, pourra s'établir un véritable jeu des interprétations, mais faisant partie intégrante de la nature même du texte hébraïque, ainsi que l'illustrera déjà l'exégèse talmudique et rabbinique.

Or ce second corollaire implique à nouveau deux aspects, qui sont de véritables éléments d'appréciation critique et qui touchent au centre même de notre thème d'étude, celui de la tradition :

(b') tout d'abord, un élément d'incertitude quant à l'interprétation et à la traduction d'un texte donné (si bref soit-il) – ainsi qu'il ressort d'une comparaison attentive des diverses traductions de la Bible en nos langages contemporains.

S'il ne faut pas surévaluer la fréquence de ce premier phénomène, tant il est vrai que le texte dans sa plus grande part, notamment pour les livres narratifs en prose, offre un sens cohérent et obvie, il importe de rester attentif à son éventualité (et à ses significations implicites) à tout moment de la recherche exégétique. Car ce sont précisément ces parcelles d'incertitude, situées dans les fragments du texte, qui en constituent comme les « lignes de fracture », soit par leur genre littéraire, de nature poétique et/ou prophétique, soit par leur archaïsme réel ou artificiel, articulé ou non à des influences étrangères, celles des civilisations du Proche-Orient antique. Or dans chacun de ces cas, une « perte du code initial » a pu se produire, qu'il appartiendra à l'exégète de restaurer.

Ainsi, ces passages qualifiés parfois de « désespérés », de « croix des interprètes », ne constituent-ils pas uniquement des lieux où la coquetterie érudite des philologues peut s'exercer ; ils peuvent fréquemment devenir, replacés en leur juste perspective dans l'histoire du texte – et de la tradition qui le sous-tend –, une féconde piste de recherche qui puise ses matériaux aux innombrables données matérielles et textuelles fournies par l'archéologie orientale ;

(b'') de plus, cette béance du texte va précisément permettre ce qui constitue le centre même de la tradition hébraïque et biblique, sa remarquable vitalité, à savoir cette possibilité « de re-création de ses valeurs, en tant que visée de l'absolu, dans ses rapports avec l'expérience du sacré » (ainsi R. ALLEAU, *Encycl. Univ.*, vol. 16, 1980, s.v. « Tradition », p. 229).

Dans un registre plus historique, ce constat s'applique parfaitement à cette double faculté d'adaptation aux circonstances de l'histoire (et à ses crises !), sur la base d'une « re-lecture » des textes fondateurs et des traditions anciennes, qui marque si profondément le vécu historique du peuple de l'Israël biblique.

Ainsi nous retrouvons, au niveau historique, ce qu'indiquaient les marqueurs textuels au niveau littéraire (cf. b'), à savoir la signification de ces lignes de fracture, ici de ces périodes de crise et de réorientation dans

l’histoire d’Israël, dont les plus importantes sont certainement celles de la « conquête » et de l’« exil ».

II. L’établissement du texte (du texte « altéré » au texte-témoin)

Ces remarques méthodologiques posées, nous voici en mesure de jeter un nouveau regard sur le texte d’Osée, 14/9, pénultième verset de ce livre prophétique, qui constitue de fait sa conclusion – avant le colophon final (14/10), à coloration sapientiale.

Dans sa forme actuelle, celle du T.M., le texte présente d’incontestables difficultés, qui font d’abord supposer une altération du texte primitif et que les critiques qualifient alors de « texte corrompu » (notion contestable et qu’il faut manier avec grande prudence, comme nous le verrons par la suite).

En vue d’établir tous les aspects de la question textuelle et de ses implications méthodologiques, nous proposons les trois étapes de lecture suivantes :

1. Le T.M. en tant que point fixe de l’enquête exégétique

Dans son état final, celui du T.M., le texte donne bien le sens retenu par la plupart des traductions actuelles, en tant que discours direct de YHWH, le Dieu d’Israël, selon la forme classique de l’oracle prophétique :

« Ephraïm ! Qu’ai-je encore à faire avec les idoles ?
C’est moi qui lui réponds et qui veille sur lui ».

À nous en tenir aux trois termes hébraïques qui constituent le verset 14/b, voici la séquence du texte :

- ‘anī – « je » (pronom personnel 1^e pers. sing. commun), appliqué ici à la divinité, en formule d’autoprésentation et de souveraineté (cf. vv. 5/a-b, 6/a et 14/b-c-d ; en opposition à « ils » : vv. 7-8) ;
- ‘anīī – du verbe ‘ānāh I – « répondre » (1^e pers. sing. accompli qal), qui joue un rôle thématique important dans l’ensemble du livre d’Osée (cf. 2/17 et 23-24, au sens d’« exaucer » ; 5/5 et 7/10, au sens de « témoigner ») ;
- wa’asûrênû – qui peut se rattacher à la racine sūr II, avec le sens de : « regarder, veiller, guetter » (cf. 13/7).

¶ Voici un premier niveau de lecture du texte, qui se trouve être son état final (celui du T.M.), le plus accessible – donc le plus communément retenu par les traducteurs.

2. Les versions anciennes, témoins intermédiaires du texte

Cependant, et la simple consultation des versions anciennes nous le confirmera, il n'est pas possible de se limiter à ce seul niveau textuel, tant il est vrai que ces nouvelles « lectures » du texte – et la variété des interprétations qu'elles supposent – reposent à leur tour sur des formes plausibles d'un texte primitif, en regard des lois de la philologie hébraïque.

En analysant les trois termes du v. 14/b, nous constatons d'emblée que les deux racines verbales sont susceptibles d'être référées à des lemmes différents, donc d'offrir des sens divergents :

(a) ainsi pour ‘*ânâh*, traduit par « répondre » (= racine I), il existe une racine II, qui offre le sens de : « abaisser, humilier », forme supposée par le grec de la version des LXX : ἐταπείνωσα αὐτόν – « je l'ai abaissé » (cf. Matthieu, 23/12 ; etc.) – (Cf. Tableau, B/1).

Ce sens étant admis (et abstraction faite des conjectures modernes qui ne reposent sur aucun témoin textuel : NYBERG, DRIVER, etc. – cf. *B.K.*, XVI/1, 1961, p. 302), quel sens corrélatif peut-on avancer pour la seconde racine verbale du texte ? Sur la base des versions anciennes, apparaissent à nouveau au moins deux solutions :

(b') la version des LXX, en conservant la structure consonantique du *T.M.*, mais en supposant un sens peu attesté pour la seconde racine verbale, à savoir : *šûr* III – « renforcer, revigorer » (ici à la forme causative ; cf. la forme nominale *šôr* – « taureau », bien attestée en ugaritique et en hébreu), permettrait d'aboutir à la traduction suivante (Cf. Tableau, B/1-3) :

« je l'ai abaissé et je vais le revigorer ».

On retrouverait ainsi une construction stylistique bien connue en hébreu biblique, celle du mérisme, qui exprime la totalité par l'opposition de deux contraires, et par voie de conséquence – comme c'est d'ailleurs le cas ici – l'expression de la souveraineté du sujet parlant/agissant (cf. Osée, 6/1, et le développement du « cantique d'Anne », en I Samuel, 2/6-9).

Cependant, malgré le sens satisfaisant ainsi obtenu, il faut rappeler le caractère incertain, car trop peu attesté, de la seconde racine verbale ici supposée (*šûr* III ?), ainsi qu'une ligne d'harmonisation trop stricte observée ici par la version des LXX, peu apte à rendre toutes les aspérités et les implications d'un texte aussi dense (cf. la rupture de construction entre les deux formes verbales, selon le *T.M.*).

(b'') la version de la *Vulgate*, à son tour, en rendant cette seconde racine verbale par : *dirigam eum*, suppose une racine 'šr I (cf. Tableau B/1'-3') et permettrait de traduire par : « je l'ai dirigé ». Cependant, par cette duplication de la consonne' (= 'aleph), cette version suppose une modification trop

importante de la structure consonantique du texte hébreu pour être acceptée ici.

3. Des hypothèses documentaires au texte-témoin

Ainsi, en présence du caractère incertain de la transmission du texte, bien indiqué par les nombreuses divergences qui s’instaurent entre le *T.M.* et les versions anciennes, il est permis (et à notre sens souhaitable) de poser la question méthodologique suivante : dans une telle situation, est-il scientifiquement légitime de recourir à des « critères externes » au texte lui-même, à savoir des données relevant des traditions littéraires et religieuses de l’ancien Israël, et de son environnement culturel à l’époque considérée, à savoir le VIII^e siècle a.C. – pour tenter d’en retrouver une forme et un sens originels, comme par une « archéologie du texte » qui traverserait ses strates successives ?

⌈ La déesse cananéenne ‘Anat « et son ’ašêrâh » en *Osée*, 14/9-b

« Ephraïm ! qu’ai-je encore à faire avec les idoles ?
→ « C’est moi qui lui réponds et qui veille sur lui.
« Je suis, moi, comme un cyprès toujours vert,
« c’est de moi que procède ton fruit. »
(Traduction Oecuménique de la Bible)

A. Le texte massorétique (= *T.M.*) :

1. Texte hébreu : אֲנִי עֹד לְעֶצְבִּים אֶפְרַיִם מִה־לִּי^a אֲנִי עֹנִיתִי וְאַשְׁרֵנִי^b
2. Transcr. : ‘ānī ‘ānītī wa-’āšūrēnnū
3. Trad. (usuelle) : « Moi, je lui réponds et je veille sur lui ! »

A'. L’hypothèse J. WELLHAUSEN (1893) : ת > רנ [r + n = t (sic !)]

- 1'. Texte hébreu (supposé) : עֹנִיתִי וְאַשְׁרָתִי
- 2'. Transcr. : ‘ānī ‘ānātō w^e-’āšêrātō
- 3'. (Trad. J. WELLHAUSEN – E. JACOB) :
« C’est moi qui suis sa (déesse) ‘Anat et sa (déesse) ’Ašêrâh ! »

B. Les versions anciennes :

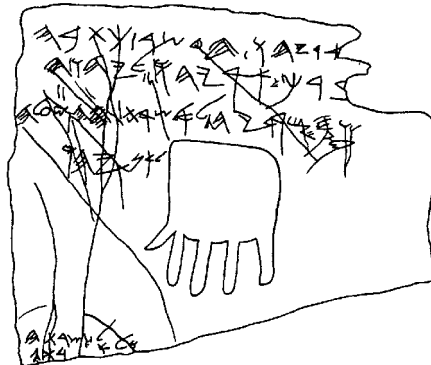
1. *Septante* (Version grecque) : ἐταπείνωσα αὐτόν, καὶ ἐγὼ κατισχύσω αὐτόν
2. Texte hébreu (reconstitué) : = A/1 (*T.M.*), mais racines de sens différents.
3. Trad. : « Je l’ai abaissé et je vais le revigorer ».

- 1'. *Vulgate* (Version latine) : ego exaudiam et dirigam eum
- 2'. Texte hébreu (rée.) : אֲנִיתִי וְאַשְׁרֵנִי – Transcr. : ‘ānītīw w^e-’a’āšš^erēnō
- 3'. Trad. : « Je l’ai exaucé et dirigé ».

Inscription paléo-hébraïque de
Khirbèt el-Qôm (n° 3, ll. 2-3) :
l-YHWH ... w- ... l-’šrth
(« Béni soit Uri-yahû)
par YHWH et par son ’asêrah ! » ;

cf. : inscr. de Kuntillet ‘Ajrûd (Négèv),
Pithos A, l. 2, et B, l. 2.

(Dessin d’après : J.M. HADLEY,
« The Khirbet el-Qom Inscription »,
Vetus Testamentum, 37, 1987, p. 52)



À cette question, l’ensemble de l’exégèse dite « historico-critique » a répondu depuis longtemps, et avec quel dynamisme, par l’affirmative (cf. Bibliographie *in fine*). S’il n’est pas nécessaire de revenir ici sur les nombreux acquis de cette méthode, il importe d’en considérer l’impact sur le texte qui nous intéresse et, par voie de conséquence, sur la question de la « tradition » qui s’y rattache. Dès la fin du siècle dernier, nous savons quelle fut la solution drastique proposée par J. WELLHAUSEN, fondée sur une sorte de processus intuitif, bien sûr étayé par une solide connaissance des religions sémitiques anciennes.

Rappelons tout d’abord la traduction que cet auteur proposa, et qui supposerait le texte hébraïque suivant :

’anî ‘anâtô w’asêrâtô

« (car) je suis sa (déesse) ‘Anat et son ’Ašerâh »,

¶ ce qui implique les deux modifications textuelles suivantes (Cf. Tableau, A’, 1’-3’) :

- (i) *y* → *w* (à la fin de la première racine verbale), ce qui pourrait s’expliquer par leur similitude graphique en hébreu carré (mais non en écriture paléo-hébraïque) ;
- (ii) *y-ênû* → *âtô* (à la fin de la seconde racine verbale), qui pourrait provenir d’une simple ligature des deux consonnes (*r* + *n* = *t*), en hébreu carré.³

Si l’on a pu reconnaître, dès la première lecture, le caractère « génial » de la proposition de J. WELLHAUSEN, il faut bien noter également son aspect

³ Une telle lecture, par contraction/assimilation de deux consonnes, a pu se situer entre le III^e siècle a.C. et le I^{er} siècle p.C. : cf. F. M. CROSS, « The Development of the Jewish Scripts », *The Bible and the Ancient Near East*, G. E. WRIGHT éd., Garden City, 1961, pp. 133-202 ; on peut trouver un exemple comparable à propos d’Osée, 14/8 – cf. R. B. COOTE, *Journal of Biblical Literature*, 93, 1974, pp. 161-173 (pp. 166 et 169).

« hardi », au regard des lois de la critique textuelle (comme le soulignait H.-W. WOLFF, dans son commentaire du livre d’Osée). Mais avant de porter un jugement définitif sur cette proposition de lecture, et éventuellement de déclarer son caractère inacceptable, considérons de plus près toutes les implications de cette hypothèse – ce qui offre du moins l’avantage de nous ramener au contexte historique et culturel de l’oracle prophétique en question.

III. Texte et histoire : l’élaboration d’une tradition

Historiquement, tout d’abord, la majeure partie des oracles du prophète Osée se situe dans la seconde moitié du VIII^e siècle a.C., et plus précisément, pour les chapitres 4-14, entre la fin de la dynastie de Jéhu (743 a.C.) et l’invasion du Nord de la Galilée et du pays de Galaad, enlevés à Israël, le royaume du Nord, par le souverain assyrien Tiglat-Pilézer IV, en 734 a.C. (cf. A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, p. 250).

Depuis l’établissement des Hébreux en Palestine, durant la période dite de la « conquête », et jusqu’à cette fin du VIII^e siècle, en cette période de crise politique et religieuse pour le royaume du Nord qui s’achèvera par son déclin, il est certain que : « la religion d’Israël a représenté une rupture majeure (« *a major break* ») dans la continuité des pratiques religieuses cananéennes en Palestine. Cependant, les Hébreux n’hésitèrent pas à utiliser l’imagerie et la poésie des Cananéens, en tant qu’expression de leur propre pensée religieuse » – selon les termes de M. DAHOOD, « Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine », in *Le Antiche Divinità Semitiche*, Rome, 1958, p. 71.

Ce double constat, au vu de l’histoire politique et de l’histoire religieuse de la Palestine à cette période, devrait inciter l’exégète à poursuivre les pistes de recherche qui lui sont ainsi proposées :

1. L’histoire des religions et les « critères externes »

Depuis la fin du siècle dernier, date de l’hypothèse de J. WELLHAUSEN, les découvertes épigraphiques fournies, à partir de 1929, par le site de Ras-Shamra (Syrie), l’antique Ugarit, ont fait connaître une collection de textes mythologiques cananéens, datés du XIV^e siècle a.C., qui attestent parfaitement l’existence – parmi les principales divinités du panthéon local – de ces deux entités divines :

- ‘Anat, épouse et sœur du dieu de l’orage Ba ‘al, qualifiée de : *bilt ‘nt* – « la vierge ‘Anat », qui apparaît sous des traits guerriers aux dépens

des peuples de la mer et du dieu Môt notamment – « la déesse violente », selon les termes de KAPELRUD ;

- ‘Ašêrâh, la parèdre du grand dieu ‘El, qui porte le titre de : *gnyt ilm* – « celle qui crée/engendre les dieux », dieux qui sont eux-mêmes appelés : *bn ‘ašrt* – « fils d’Ašêrâh ».

[10] Une fois admise la réalité de l’« héritage cananéen du prophète Osée » dans sa terminologie comme dans sa thématique (cf., sous ce titre, E. JACOB, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses*, 43, 1963, pp. 250-259), notre passage acquiert un relief nouveau : en effet, dans ce verset de conclusion du livre s’exprime – dans cette phraséologie même de la religion cananéenne si vigoureusement combattue, ici mise au service de la foi en un Dieu unique – comme le sommaire du message prophétique :

« Ephraïm ! qu’ai-je encore à faire avec les idoles ? »
(s.e. : avec lesquelles tu t’es identifié – cf. 4/17).

En reprenant l’expression de rejet bien connue en hébreu : *mâ li wâlâk* – « qu’y a-t-il entre toi et moi ? » : (cf. *Juges*, 11/12, *I Rois*, 17/18 ; etc.), le prophète suscite et se situe au centre de ce mouvement religieux du « Yahweh-seul », affirmant de la manière la plus nette que le passé récent, celui des compromissions avec les rites de fertilité cananéens, est définitivement dépassé.

« Mais dans le vide, douloureux, causé par la rupture avec les cultes d’inspiration cananéenne, YHWH (le Dieu d’Israël) apporte lui-même une compensation, il absorbera ‘Anat et (son) ‘Ašêrâh. Il prend sur lui le rite assumé jusque-là par des divinités de la fécondité ; il sera lui-même l’arbre sacré, objet ailleurs de tant d’invectives » (E. JACOB, *Osée*, 1965, p. 97).

L’image est hardie, certes, et peut étonner, mais la suite du texte en offre comme un prolongement naturel, si l’on traduit :

« C’est moi (YHWH) qui suis ‘Anat et (son) ‘ašêrâh.
Moi, qui suis comme un cyprès verdoyant,
C’est de moi que procède ton fruit. »

Le dernier terme, *p^erî* – « fruit », joue en assonance significative avec le toponyme-gentilice : Ephraïm, si l’on considère la structure consonantique des deux termes (et en opposition thématique à Osée, 9/16), ce qui signifie : les fruits produits désormais par Israël, c’est YHWH, et lui seul, qui les produit.

Au v. 9/b, nous traduisons donc : *w^e-ašêrâtô* – « et son pieu/arbre sacré », c’est-à-dire comme un nom commun, ce qui s’intègre fort bien au contexte (v. 9/c-d).⁴

⁴ Cf. deux études récentes consacrées à ce verset : S. E. LOEWENSTAMM, « The Cypress as a Symbol of the Life Giving Force », *Comparative Studies in Biblical and Ancient Ori-*

2. L'épigraphie sémitique et les données contemporaines

En effet, une découverte épigraphique, de date récente (Nov. 1967) nous permettra ici de compléter et d'améliorer l'hypothèse de lecture de J. WELLHAUSEN. Il s'agit de l'inscription N° 3 de Khirbèt el-Qôm, situé à environ 15 km à l'Ouest d'Hébron : un *graffito*, incisé sur un pilier rocheux séparant deux chambres funéraires (entre 1 m 20 et 1 m 50 du sol), est constitué de trois lignes de texte (suivies de la mention de trois noms de personnes isolés). L'étude paléographique situe cette inscription entre les VIII^e et VII^e siècles a.C. (= l'époque archéologique du Fer II/b en Palestine),⁵ donc contemporaine ou de peu postérieure à la période d'activité du prophète Osée.

Parmi de nombreuses particularités fort intéressantes, cette brève inscription, en écriture paléohébraïque, d'« Uriyahû le notable » (ligne 1) offre la première mention extra-biblique, en écriture II alphabétique, du tétragramme, le nom du Dieu d'Israël : YHWH. Mais ce qui importe pour notre sujet, c'est la formule de bénédiction (lignes 2-3 – cf. *Tableau, infra*) :

l-YHWH w-(...)l-'šrth

« Béni soit Uri-yahû par YHWH et (...) par son 'ašêrah ».

On pourrait douter non de la lecture du nom divin, qui est assurée, mais du parallélisme entre *YHWH* et 'ašêrâtôh, malgré le double -l-, le « lamèd votif » qui signifie : « béni soit par ... » (cf. *Genèse*, 14/19), car un mot, le premier de la ligne 3, est venu s'intercaler entre les deux termes.

Ceci appelle trois remarques complémentaires, pour faire bref et cependant étayer suffisamment notre thèse :

(i) le parallélisme est certainement à maintenir, après la découverte plus récente (publiée en 1978) d'inscriptions sur deux *pithoi* en provenance de Kuntillet 'Ajrud, environ 50 km au Sud de Qadêsh-Barnéa, dans le Négev, où l'on peut lire (*Pithos A*, ligne 2 – et *Pithos B*, restit. (?) :

ental Literatures, coll. « Alter Orient und Altes Testament », vol. 204, Neukirchen, 1980, pp. 27-29 ; A. S. VAN DER WOUDE, « Bemerkungen zu einigen umstrittenen Stellen im Zwölfprophetenbuch », *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, CAQUOT A. – DELCOR M., éd., in coll. : « Alter Orient und Altes Testament », vol. 212, Neukirchen, 1981, pp. 483-499 (pp. 483-485).

⁵ Cf. *l'editio princeps* par W. G. DEVER, « Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kôm », *Hebrew Union College Annual*, 40-41, 1969-70 – *Mélanges N. Glueck*, pp. 139-204 (ill.) ; de nombreuses études ont été publiées à ce sujet, dont on trouvera une bonne synthèse par J. DAY, « Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature », *Journal of Biblical Literature*, 105, 1986, pp. 385-408, et par A. DEEM, « The Goddess Anath and Some Biblical Hebrew Cruces », *Journal of Semitic Studies*, 23, 1978, pp. 25-30.

l’-YHWH šmrn wl-’šrth

« par YHWH de Samarie et par son ‘ašêrâh » ;

(ii) certes, le parallélisme n’est pas absolu, puisque le second terme est suivi d’un pronom suffixe (3^e pers. masc. sing. – cf. Psaumes, 2/2-c), qui le rattache et le subordonne au premier : son ‘ašêrâh, de fait son objet cultuel, forme emblématique et/ou abâtardie de la déesse ‘Atrt d’Ugarit ;

(iii) on notera enfin que la seconde attestation épigraphique, celle de Kuntillet ‘Ajrud, malgré sa provenance méridionale, du Négev (mais sur des objets mobiles), renvoie par sa mention d’un « YHWH de Samarie » à une tradition d’Israël, le royaume du Nord, dont la capitale était précisément Samarie (près de l’actuelle Nablous). Or telle est bien la région du prophète Osée et le lieu de son activité prophétique.

3. *L’Ancien Testament et les données internes*

Dans cette même perspective, un retour au corpus hébraïque de la Bible, donc aux « critères internes » de l’ensemble canonique, permet la mise en évidence d’un arrière-plan de traditions dont le centre gravite autour de la déesse ‘Anat en Canaan – Palestine, particulièrement dans le royaume du Nord.

Ils sont de trois ordres, que nous résumerons brièvement avant de conclure :

(i) par plusieurs toponymes et un anthroponyme (lui-même sans doute d’origine toponomastique), la présence cultuelle de la déesse ‘Anat est documentée en diverses régions de la Palestine : par le livre de Josué, nous connaissons la localité de Bèth ‘Anath en Nephtali (19/38) et celle de Bèth ‘Anôth en Juda (n.b. : la graphie longue, – cf. Osée, 9/14-b, selon l’hypothèse de J. WELLHAUSEN, et Exode, 32/18 – *infra*, ii), alors que le village d’‘Anatôt en Benjamin fut la patrie du prophète Jérémie (1/1). Un héros du livre des Juges (5/6) porte le nom de Šamgar ben ‘Anat, alors que le traité du souverain assyrien Assarhaddon (680-669 a.C.) avec le roi de Tyr mentionne parmi les divinités, témoins et garantes du pacte, le dieu Bèth-’El (cf. Amos, 5/5) et la déesse ‘Anath-Bèthel, qui réapparaissent toutes deux dans les inscriptions de la colonie hétérodoxe juive de l’île d’Éléphantine, en Haute Égypte (V^e siècle a.C.).

(ii) dans le livre de l’Exode, chap. 32, texte énigmatique qui met en relation YHWH avec l’effigie du « veau d’or », un passage particulièrement difficile (v. 18 – qu’il faudrait soumettre au même travail critique que notre texte d’Osée : cf. les études d’ANDERSEN et d’EDELMANN, 1966, et de DELCOR, 1982) s’avère à nouveau susceptible d’étayer ce cycle de traditions.

Si l’on adopte ici l’interprétation supposant une triple répétition de l’expression *qôl ‘anôth* – « la voix d(e la déesse) ‘Anath », dont le troisième membre inclut et résume les deux premiers, on obtient la traduction suivante (avec la mention – occultée dans l’état actuel du *T.M.* – de la déesse cananéenne) :

[12] « Ce ne sont pas des cris de victoire,
ce ne sont pas des cris de détresse,
ce sont tes cris de (la déesse) ‘Anat que j’entends » ;

(iii) enfin, c’est à l’intérieur même du livre d’*Osée* que va se poursuivre – et s’achever provisoirement, dans l’état actuel de notre enquête – le jeu de réponse interne de la tradition littéraire d’Israël, à partir de la correspondance et de l’assonance entre le nom divin ‘Anat et la racine verbale ‘ânâh – « répondre, exaucer », telle qu’elle est reprise par le *T.M.* et la *Vulgate* (cf. Tableau, A/1-3, et B/1'-3') : selon *Osée*, 2/21-25, la « réponse » de YHWH parviendra au peuple d’Israël, sous la forme d’un « exaucement » de la nature et du cosmos (telle est la double traduction qu’il faut utiliser pour le verbe ‘ânâh : cf. la Bible de Martin Luther : « *er-hören* »). Mais cet exaucement de la nature et du cosmos se réalise à son tour sur un arrière-plan et selon la phraséologie de la hiérogamie, ainsi que l’atteste l’emploi du verbe : ‘âras – « fiancer » aux vv. 21-22 (ici à nouveau, il faudrait comparer le registre verbal de ce passage – les vv. 21-25 – aux données de l’épigraphie sémitique, par ex. l’inscription « bilingue » étrusco-punique de Pyrgi).

Conclusion

Au terme de cette rapide enquête, plusieurs niveaux de tradition peuvent être délimités autour de la déesse cananéenne ‘Anat et de son ‘asêrâh, qui reçoivent à leur tour un nouvel éclairage par la densité historique et littéraire du texte d’*Osée*, 14/9-b :

(a) en Ugarit (XIV^e siècle a.C.), l’existence de deux entités divines distinctes, occupant une place bien définie dans les cycles mythologiques cananéens : la déesse ‘Anat, sœur-épouse du dieu-fils Ba‘al, et la déesse ‘Atrt parèdre du grand-dieu ‘El ;

(b) en Israël, à partir du VIII^e siècle a.C., une première atténuation (et quasi-banalisation) du second des éléments divins, en tant qu’objet cultuel, défini par rapport à une divinité identifiable, à savoir YHWH selon l’inscription N° 3 de Khirbêt el-Qôm, et la déesse ‘Anat selon le livre prophétique d’*Osée*, 14/9-b (dans la mesure où l’hypothèse de lecture présentée doit être retenue) ;

(c) dès la fin du VII^e siècle a.C. – par l’intervention d’un rédacteur deutéronomiste, lui-même influencé par la réforme religieuse du roi Josias (623/622 – cf. 2 Rois, chaps. 22-23), se produit une sorte de normalisation des deux termes, réalisée à l’aide d’une intégration thématique dans l’ensemble du livre d’Osée par le motif de la « réponse/exaucement » (chap. 2/23-24).

Cependant, même à ce niveau final, le substrat mythologique du texte ne sera jamais entièrement évacué, ainsi que le démontrent les vestiges du langage hiérogamique en *Osée*, chap. 2, ce qui légitime la double lecture-interprétation du passage final du livre prophétique, comme deux états d’un même texte se situant dans le courant d’une puissante tradition religieuse.

Ainsi, au creuset même de sa formation – ici par l’oracle prophétique –, la tradition monolâtrique de la religion yahwiste au VIII^e siècle a.C. réutilise et rejette, démythise et intègre tout à la fois, le langage et les conceptions de la civilisation cananéenne, contemporaine et concurrente. Cette tradition, en tant que réponse prophétique à la tentation d’un syncrétisme religieux, soumet ainsi ces éléments à sa visée centrale, celle de la prédication d’un Dieu unique et vivant.

Bibliographie sommaire

- ANDERSEN F.I., « A Lexicographical Note on Exodus XXXII, 18 », *Vetus Testamentum*, 16, 1966, pp. 108-112.
- BARSTAD H.M., « HBL als Bezeichnung der fremden Götter im Alten Testament und der Gott Hubal », *Studia Theologica*, 32, 1978, pp. 57-65.
- [13] BARSTAD H.M., *The Religious Polemics of Amos. – Studies in the Preaching of Am. 2, 7B-8 ; 4, 1-13 ; 5, 1-27 ; 6, 4-7 ; 8, 14*, in coll. *Supplements to Vetus Testamentum*, 34, Leiden, 1984, XIV + 244 pp. (pp. 143-201, Chap. 6 : « The Deities of Am. 8, 14 »).
- BOTTERO J., « Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie », *Le Antiche Divinità Semitiche* (MOSCATI S. éd.), in coll. *Studi Semitici*, 1, Rome, 1958, pp. 17-63.
- BRESCIANI E., « Rešef-MKL = Eracle », *Oriens Antiquus*, 1, 1962, pp. 215-217 et pl. 52.
- CAQUOT A., « Sur quelques démons de l’Ancien Testament (Reshep, Qeteb, Deber) », *Semitica*, 6, 1956, pp. 53-68.
- CASSEL W., « Die alten semitischen Gottheiten in Arabien », *Le Antiche Divinità Semitiche* (MOSCATI S. éd.), in coll. *Studi Semitici*, 1, Rome, 1958, pp. 95-117.
- CONRAD D., « Der Gott Reschef », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 83, 1971, pp. 157-183.
- CRAIGIE P.C., « EL BRT. EL DN (R.S. 24.278, 14-15) », *Ugarit-Forschungen*, 5, 1973, p. 278 sq.

- DAHOOD M., « Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine », *Le Antiche Divinità Semitiche* (MOSCATI S. éd.), in coll. *Studi Semitici*, 1, Rome, 1958, pp. 65-94.
- DAHOOD M. – PETTINATO G., « Ugaritic *rsp gn* and Eblaite *rasap gunu(m)ki* », *Orientalia*, 46, 1977, pp. 230-232.
- DAY J., « Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature », *Journal of Biblical Literature*, 105, 1986, pp. 385-408.
- DELCOR M., « Une allusion à 'Anath, déesse guerrière en Ex. 32 :18 ? », *Journal of Jewish Studies – Essays in Honour of Y. Yadin* (VERMES G. – NEUSNER J., eds.), 33, 1982, pp. 145-160.
- DHORME E., « La démonologie biblique », *Maqqél shâqédh. La branche d'aman-dier. – Hommage à Wilhelm Vischer*, Montpellier, 1960, pp. 46-54.
- DIETRICH M. – LORETZ O., « Die Ba'al-Titel *B'L ARŞ* und *ALIY QRDM* », *Ugarit-Forschungen*, 12, 1980, pp. 391-393.
- DIETRICH M. – LORETZ O., « Kennen die ug. Texte den babylonischen Gottesnamen *Lillu(m)* ? », *Ugarit-Forschungen*, 12, 1980, p. 403.
- DONNER H., « Zu Gen. 28, 22 », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 74, 1962, pp. 68-70.
- EAKIN F.E., « Yahwism and Baalism before the Exile », *Journal of Biblical Literature*, 84, 1965, pp. 407-414.
- EDELMANN R., « Short Notes : To 'annôt – Exodus XXXII 18 », *Vetus Testamentum*, 16, 1966, p. 355.
- EISSFELDT O., « Gottesnamen und Gottesvorstellungen bei den Semiten », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 83, 1929, pp. 21-36 = *Kleine Schriften*, 1, Tübingen, 1962, pp. 194-205.
- EISSFELDT O., « Der Gott Bethel », *Archiv für Religionswissenschaft*, 28, 1930, pp. 1-30 = *Kleine Schriften*, 1, Tübingen, 1962, pp. 206-233.
- EISSFELDT O., « Gott und Götzen im Alten Testament », *Theologische Studien und Kritiken*, 103, 1931, pp. 151-160 = *Kleine Schriften*, 1, Tübingen, 1962, pp. 266-273.
- HADAS-LEBEL M., « Le paganisme à travers les sources rabbiniques des II^e et III^e siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'empire romain », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt – II*, 19/2, *Principat-Religion*, Berlin-New York, 1979, pp. 397-485.
- KAUFMANN Y., « The Bible and Mythological Polytheism », *Journal of Biblical Literature*, 70, 1951, pp. 179-197.
- LANG B., *Wisdom and the Book of Proverbs : An Israelite Goddess Redefined*, New York, 1986.
- LORETZ O., « Vom Baal-Epitheton *ADN* zu Adonis und Adonaj », *Ugarit-Forschungen*, 12, 1980, pp. 287-291.
- LORETZ O., « Baal – Jahwe als Beschützer der Kaufleute in Ps. 107 », *Ugarit-Forschungen*, 12, 1980, pp. 417-419.
- LORETZ O., « Der kanaänäische Ursprung des biblischen Gottesnamens *EL ŠADDAJ* », *Ugarit-Forschungen*, 12, 1980, pp. 420-421.
- MEYER F. DE, « *kbd* comme nom divin en éblaïte, ougaritique et hébreu », *Revue Théologique de Louvain*, 11, 1980, pp. 225-228.
- MILLER P. D., « Ugarit and the History of Religions », *Journal of Northwest Semitic Languages*, 9, 1981, pp. 119-128.

- MOOR J.C. DE, « The Semitic Pantheon of Ugarit », *Ugarit-Forschungen*, 2, 1970, pp. 187-228.
- MOOR J.C. DE, « Crisis of Polytheism in Late Bronze Age Ugarit », *Oudtestamentische Studiën*, 24, 1986, pp. 1-20.
- MOSCATI S. (éd.), *Le Antiche Divinità Semitiche*, in coll. *Studi Semitici*, 1, Rome, 1958, 147 pp.
- NOUGAYROL J., « Notes brèves : S.T.T. 136 : III, 32'-IV, 2' », *Revue d'Assyriologie*, 63/1969, p. 94 sq.
- SCHMITT G., « El Berit-Mitra », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 76, 1964, pp. 325-327.
- SELMs A. VAN, « A Forgotten God : LAH », *Studia Biblica et Semitica Th. Chr. Vriezen ... dedicata*, Wageningen, 1966, pp. 318-326.
- STADELMANN R., *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten*, in coll. *Probleme der Ägyptologie*, 5, Leiden, 1967, X + 150 pp.
- WYATT N., « The Relationship of the Deities Dagan and Hadad », *Ugarit-Forschungen*, 12, 1980, pp. 375-379.

Langage métaphorique et représentation symbolique dans le prophétisme biblique et son milieu ambiant

Que nous apprend la Bible de l'image et – a fortiori – de sa signification ? À cette question, ainsi formulée en toute naïveté, que répond le corpus biblique, la Bible « dans tous ses états » ?

« La Bible dans tous ses états » – pour reprendre cette trouvaille journalistique : il s'agit du titre d'un numéro récent de la revue *Esprit* (septembre 1982) consacré au « Livre des livres »¹ –, cette formule heureuse nous incite à réfléchir sur la nature et la spécificité du Livre révélé et nous fournira, en guise d'« avertissement », une base suffisamment exacte de réflexion et de méthode pour ce bref parcours sur le thème : « Image et signification » :

– Au sens démonstratif, elle nous rappelle d'emblée que la matière des écrits bibliques comprend presque tous les genres littéraires de la littérature écrite et orale du Proche-Orient antique : épopée, récit populaire, chronique, mythe d'origine, chants d'amour, de guerre et d'exil, recueils de proverbes, lettres et biographies, oracles prophétiques – de jugement et de salut – et visions apocalyptiques. Or en ceci, et cela a été insuffisamment noté, ce corpus canonique s'oppose et se distingue des plus vastes dépôts d'archives cunéiformes qui, bien que dépassant souvent le chiffre de la dizaine de milliers de tablettes (Ebla, Mari, Ninive) se limitent à quelques genres bien définis et toujours à nouveau répétés : tablettes administratives, épistolaires et juridiques par grandes séries, les documents littéraires et mythologiques constituant d'heureuses exceptions.

– « Dans tous ses états ! » : si on peut l'appliquer à ce Livre, qui est aussi – dans la tradition des religions du Livre – Parole du Dieu vivant, cette expression de la langue familière pourrait faire songer à une forme de sen-

¹ Signalons la parution de deux autres ouvrages collectifs, en langue française, sur la Bible durant le même dernier trimestre 1982 : – *La Bible au présent. Données et débats* (Actes du XXII^e Colloque des intellectuels juifs), (Paris, 1982), in coll. « Idées », n° 473, 348 pp. ; – *Lectures bibliques* (Publications de l'Institutum Judaicum), (Bruxelles, 1982), 173 pp.

sibilité, de réaction sous forme de ressentiment de la part de ce Livre, ici en tant qu'objet d'étude depuis deux millénaires selon les principes et les objectifs les plus divers. Pour ne retenir que les derniers avatars de cette appréhension « objectivée » de la Bible, citons l'exégèse historico-critique, ses acquis et ses abus depuis le milieu du XVIII^e siècle et l'analyse structurale, qui a si fortement – mais superficiellement ? – marqué les études bibliques [56] durant ces vingt dernières années. Et cette constatation nous renvoie à une question fondamentale : quelle est la légitimité de cette quête, exégétique, ses limites et sa fonction pour l'Église et le monde contemporain ?

– « La Bible dans tous ses états » enfin (au sens où l'on parlerait des Etats généraux) constitue, selon l'expression de William BLAKE, « le grand code de l'Art », en tant que « produit historique d'une tradition visionnaire » (*Esprit*, septembre 1982, page 44), à la fois source et réseau structurant des métaphores et des symboles constitutifs d'une grande part – peut-être la plus grande ? – de notre culture occidentale. La Bible, en effet, fournit à l'exégète bien sûr, mais plus encore à l'artiste, à l'écrivain, au philosophe et à l'analyste, le matériau des figures, des symboles, des significations vitales qu'il lui appartient d'exprimer – et les exemples en abondent sur les cimaises de nos musées et dans l'acquis culturel de la plupart d'entre nous.

Comment, dès lors, pouvons-nous prétendre appréhender un sujet tel que « image et signification » en tenant compte de ces trois constats préliminaires, incluant chacun un avertissement méthodologique :

– le premier, en raison de la diversité des courants et des modes d'expression de la Bible, nous interdira d'opérer une approche monolithique et univoque du thème de l'image ;

– le deuxième, en attirant l'attention sur le danger d'un traitement objectif du texte biblique, celui-ci devenant *pré*-texte d'une théorie qui lui est étrangère, nous invitera à la prudence et à une réelle sympathie méthodologique avec le sujet/objet étudié ;

– le troisième, enfin, en rappelant toute l'importance et la valeur de ce recueil d'écrits enracinés dans l'histoire humaine (cp. Évangile selon *Luc*, 2, v. 1, où l'annonce de la naissance du Christ est située au temps de l'empereur Auguste, entre 29 av. et 14 ap. n.è.), nous incitera à une quête plus approfondie, située au-delà du premier réflexe de l'« interdit » de l'image (une vision simplificatrice du donné biblique), vers celle de l'origine et du sens de la métaphore prophétique, des schèmes imaginaires qu'elle met en œuvre et du pouvoir de structuration qu'elle manifeste.

Notre propos sera ainsi de tenter de démontrer de quelle manière la Bible, ce « grand code de l'Art », s'articule à la production artistique de son milieu ambiant, ce moment exceptionnel de l'humanité qui se nourrit de deux sources de civilisation, égyptienne et suméro-akkadienne – mais également de montrer comment cette Bible, en tant que parole d'un Dieu unique révélé, subordonne, démythifie et intègre ces données métaphoriques et imaginées pour les mettre au service de son message central, celui du salut.

57

L'image dominante

Partant d'un acquis exégétique bien défini actuellement, celui de la comparaison et de la métaphore prophétiques en domaine biblique, l'objet de notre contribution se veut fort limité, comme une tentative de réponse à une seule question. Voici cette question : nous est-il, aujourd'hui encore, possible de reconquérir le sens initial de la « métaphore vive »² en milieu prophétique et biblique, de saisir le moment de cet affleurement, au ras du réel, de l'« icône verbale » (WIMSATT) qui constitue à chaque fois le centre de l'oracle prophétique et de la parabole évangélique, le but ultime de la quête exégétique et la condition d'un dialogue intime avec la Parole du Dieu vivant ?

Parler ici de « métaphore vive » revêt une portée quasi polémique en soulignant la tension, voire la contradiction, entre les termes de l'énoncé métaphorique, du moins à son plan littéral. En effet, contrairement à la métaphore banale, voire morte, la métaphore vive, l'icône verbale du prophète biblique instaurent ici la tension créatrice avec le corps actuel de nos connaissances, une « iconicité du sens » (HESTER) qui fonde l'interprétation exégétique.

On observe en effet – et le phénomène a été dûment étudié dans les universités américaines durant cette dernière décennie – une situation de rupture avec le donné biblique, cette « perte du code initial » que Jean CUISENIER a déjà décrite. Une part grandissante des étudiants et des chercheurs en littérature comparée n'est plus en mesure de repérer et de comprendre les allusions et références bibliques qui parsèment les ouvrages des auteurs modernes. Ici s'imposent donc la nécessité et l'urgence d'une recherche interdisciplinaire en vue d'une récupération globale du sens initial de l'Image biblique.

² P. RICOEUR, *La métaphore vive*, in coll. « L'ordre philosophique », (Paris, 1975), 414 pp. : sur les points abordés ci-après, voir notamment les pp. 235ss., 265ss. et 283s.

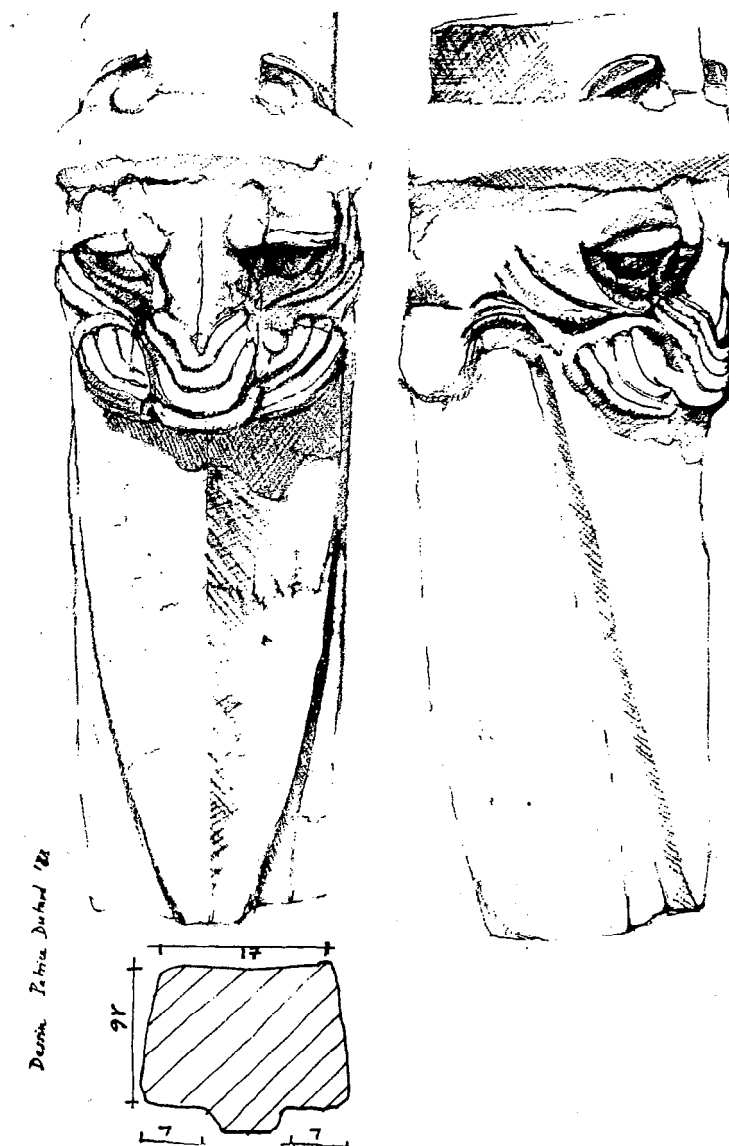


Fig. 1. Stèles provenant de Tell-Rimah. Temple néo-assyrien du dieu Adad (Orage), époque du roi Adad-nirâri III. (810-783 av. J.-C.).

*Le document*³

Notre propos sera donc, à partir d'un document précis et du répertoire iconographique qui fonde son interprétation – il s'agit ici des deux stèles-orthostates du temple du dieu Adad, le dieu assyrien de l'orage, à Tell-Rimah, retrouvées *in situ* de part et d'autre de l'entrée de la *cella* d'un sanctuaire érigé par le roi Adad-nirâri III (810-783 av. n.è.) (figure 1) – de définir les motifs constitutifs du *symbole* dans l'art proche-oriental antique, ici en domaine mésopotamien et syrien, et simultanément les composantes de la *métaphore* prophétique au moment du développement classique de son discours en Israël (VIII^e-VII^e s. av. n.è.), mais selon des schèmes déjà attestés dans les documents à caractère prophétique de Mari, sur le Moyen-Euphrate (XVIII^e s. av. n.è.).⁴

59 *Les raisons du choix*

Structure et décor du monument⁵ se présentent sous la forme d'une relative et apparente simplicité de motifs, laissant apparaître la possibilité (fallacieuse ?) d'une interprétation aisée.

– Cependant, et à l'inverse, cette composition se fonde sur l'utilisation de deux éléments majeurs, ne serait-ce que par leur fréquence, de l'art proche-oriental antique : LION + ÉPÉE. Jamais, malgré le nombre de leurs attestations, ces deux symboles majeurs ne se trouvent – du moins à notre connaissance – si étroitement associés que dans cette sculpture de l'époque néo-assyrienne, qui exprime ainsi une rare force iconique.

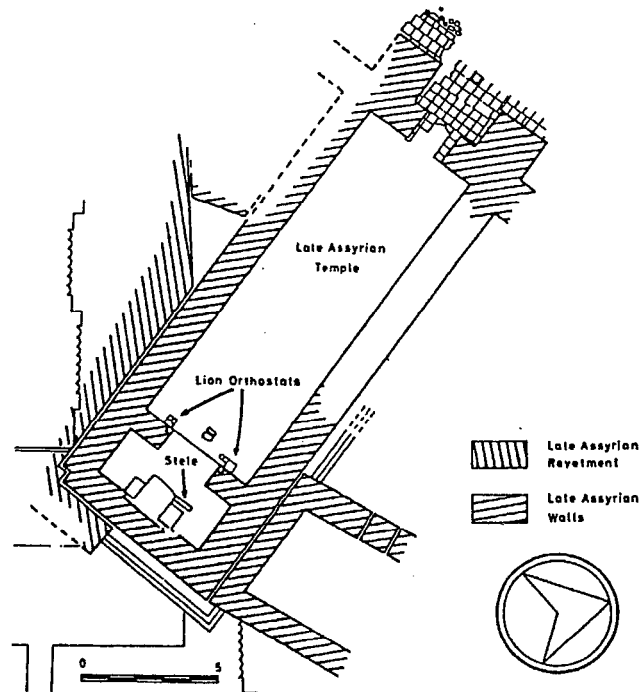
– Le monument ayant été récemment présenté à Paris, lors d'une exposition temporaire, il fut l'objet de l'interprétation suivante selon la notice du « Catalogue » (n° 134) :

« Les stèles symbolisent chacune une épée enfoncée dans le sol et « crachée par la gueule d'un lion. Elles flanquaient comme des bornes l'entrée de la *cella* (saint des saints) d'un petit temple. Leur symbolisme est analogue à celui des 'clous' de fondation ... ».

³ Voir le catalogue de l'exposition : *Sumer – Assur – Babylone. – Chefs-d'œuvre du musée de Bagdad* (Musée du Petit Palais, 24 mars – 14 juin 1981), (Paris, 1981), 217 pp. ill. : n° 134, et – en première publication : D. OATES, « The Excavations at Tell al Rimah, 1967 », in *Iraq*, 30/1968, pp. 115-138 et Pls. XXVIII-XXXVIII ; pour notre document. cf. Pls. XXXII/a – XXXIII (plan de situation) et XXXVII (photos).

⁴ Cf. notre étude : « Oracles prophétiques et 'guerre sainte' selon les Archives royales de Mari et l'Ancien Testament », in *Supplements to Vetus Testamentum* (= Congress Volume, Rome 1968), vol. XVII, (Leyde, 1969), pp. 112-138 (4 figures) [dans ce volume, pp. 29-53].

⁵ Notre commentaire se veut ici strictement limité au thème de notre rencontre : pour une étude plus approfondie du monument, et notamment des ses parallèles archéologiques et iconographiques, qu'il nous soit permis de renvoyer à une étude à paraître ultérieurement.



1-bis. Plan du Temple d'Adad à Tell-Rimah. Époque néo-assyrienne (IXe-VIIIe siècles av. J.-C.) (d'après D. OATES in Iraq 30/1968).

Cette dernière phrase de la notice nous semble offrir l'exemple d'une lecture réductrice – parce que fonctionnaliste (?) – d'un document iconographique, et à ce titre nous en présentons ici une tentative de réhabilitation interprétative.

60 Description sommaire

Cette paire de stèles orthostates en calcaire, présentant des traits iconographiques quasi identiques, nous les considérons ici comme un seul « document » (cf. figure 1 : IM 70544/2 et 3 ; H. : 78,3 et 79,3 cm. [Et non 73,5 cm, comme l'indique le Catalogue] ; *n.b.* : la partie supérieure, soit depuis le sommet jusqu'à la « gueule », mesure 37,5 cm, soit près de la moitié de la hauteur totale) :

a) la partie supérieure représente une tête de LION aux traits nettement dessinés, sculptée en haut-relief ; on notera le traitement détaillé de la gueule ouverte – surtout vue de côté – ainsi que des naseaux et des bajoues,

dans un style naturaliste qui rappelle celui des bas-reliefs de la même époque néo-assyrienne.⁶ Mais cette tête de lion, qui présente d'ailleurs des traits anthropoïdes assez nets, notamment par le traitement du nez et des yeux, est surmontée d'une coiffe, constituée d'une sorte de bandeau dont la partie supérieure laisse dépasser deux petites cornes (faut-il songer ici à une forme rare de la « tiare à cornes », symbole divin dans l'art mésopotamien ?).

b) La partie inférieure est constituée par la seule lame d'une ÉPÉE dégainée ; il s'agit de la face d'une lame épaisse à double pente, au fil bien dessiné et dont l'arête centrale marque une symétrie parfaite par rapport à l'ensemble de la stèle, l'autre face étant engagée dans le corps de l'orthostate.

a + b) Dès cette description liminaire, on notera à quel point cette lame d'ÉPÉE surgissant de la gueule ouverte d'un LION fixe l'attention sur ce point de jonction des deux éléments principaux du décor, les deux thèmes associés du « lion rugissant » et de « l'épée dégainée » qui constituent ici, au sens étymologique du terme, le *sym-bole*.

Éléments d'analyse sémiologique

Si l'on s'oriente dès lors vers une première tentative d'analyse sémiologique de l'image ainsi décrite, on notera une série d'oppositions significantes, telles qu'elles se situent sur la verticalité de l'axe de la stèle :

– dans la partie supérieure, le LION, en tant qu'être *animé*, reçoit une série de surcharges (humaine et peut-être divine) à sa représentation animale usuelle à cette époque ;

– dans la partie inférieure, par contre, l'ÉPÉE *inanimée* est figurée dans une simplicité dépouillée et tronquée (la poignée de l'arme fait défaut !)

À ce jeu d'oppositions principales viennent s'en joindre d'autres, secondaires :

– la partie supérieure représentant – perpendiculairement à l'axe du haut-relief (cf. figure 1) – les deux mâchoires de la gueule ouverte, en resserrement multiple ;

[61] – la partie inférieure, par contre, figurant les deux tranchants de l'épée dégainée – en symétrie latérale par rapport à l'axe central de la stèle (cf. figure 1) –, en extension multiple ;

⁶ Voir notamment : P. ALBENDA, « Lions on Assyrian Wall Reliefs », in *The Journal of the Ancient Near Eastern Society* (Columbia Univ., New York), vol. 6 (1974), pp. 1-27 (24 figs.).

Il apparaît clairement combien cette série d'oppositions, « créatrices de la tension dramatique » (J.-P. VERNANT), contribue à l'élaboration de la force iconique du monument.

Le « nœud symbolique »

Toute description restera cependant inachevée tant que l'attention ne s'est pas portée sur le point de transition de ces diverses oppositions significantes, in-descriptible en tant que tel, là où de la gueule ouverte du LION surgit la lame dégainée de l'ÉPÉE. Toute lecture/interprétation du monument devra tenir compte de cette apparente in-cohérence de la double représentation figurative ici mise en œuvre.

Or, notre hypothèse est que c'est précisément dans cette association étonnante, dans cette apparente contradiction, par cet « illogisme signifiant » que se situe progressivement le nœud symbolique du monument : il est en effet constitué par le point de rencontre entre ces deux motifs artistiques majeurs de l'art du Proche-Orient antique, celui du LION rugissant (a) et celui de l'ÉPÉE dégainée (b), le second étant issu du premier. Et cette imbrication fonde l'unité du monument, exprimant une codétermination réciproque au plan de l'image, (a + b), et se traduisant par le registre du « dévorant » (akkad. : *akālum*/hébr. : *'ākal*) dans les textes sémitiques anciens (voir infra, § 2). Cet aspect du « dévorant », élément commun aux deux entités figuratives du monument, est celui qu'*annonce* le rugissement menaçant du LION mythologique et que *réalise(ra)* la froide nudité de l'ÉPÉE historique. On perçoit ainsi, en tant que lecteur présent de l'image, un nouveau jeu d'opposition temporelle et inclusive (passé/futur) dans le programme iconographique du document. « Le symbole donne à penser ! » (P. RICOEUR).

Les parallèles archéologiques (Excerpta)

Sans qu'il soit possible de rendre compte ici de l'ampleur et de la densité du dossier archéologique et iconographique qu'il faudrait présenter en parallèle (une vingtaine de monuments ont ainsi été présentés, en diapositives, lors de la conférence), mentionnons les documents suivants destinés à étayer notre thèse :

– parmi les décors d'armes, notons celui attestant des têtes de fauve « crachant le fer », depuis la hache d'armes de Ras Shamra/Ugarit, d'origine mitannienne et datée du XIV^e s. av. n.è. (figure 2)⁷ – et son éton-

⁷ D'après C.F.A. SCHAEFFER, *Ugaritica I*, (Paris, 1939). pp. 107-125, fig. 99-111 et Pl. XXII : ici fig. 102 ; – cf. O. KEEL, *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament*, in coll. « Orbis Bibl. et Or. », vol. 5. (Fribourg/CH et Göttingen, 1974), pp. 78 et 181 (fig.

nant parallèle stylistique avec la partie inférieure de la sculpture rupestre, d'époque contemporaine, de Yazili-Kaia (figure 3)⁸ – jusqu'aux épées, dagues et haches d'armes de l'époque du Fer au Louristan (figure 4) ;⁹

– [62] dans l'art de la Syrie du Nord, à partir du IX^e s. av. n.è., le thème du « lion rugissant » apparaît en force, en tant que gardien du seuil, de part et d'autre des portes du palais de Zendjirli (figure 5), de Sakjegosü et du temple de Tell Taïnat¹⁰ ainsi que de la ville de Till-Barsib, l'antique Kar-Salmanasar,¹¹

– parallèlement, dans la glyptique de Syrie-Palestine des VIII^e et VII^e s. av. n.è., notamment sur le sceau de « *Shema', serviteur de Jéroboam* », découvert à Megiddo (figure 6) et sur une dizaine d'autres spécimens,¹² apparaît ce motif central du « lion rugissant ».

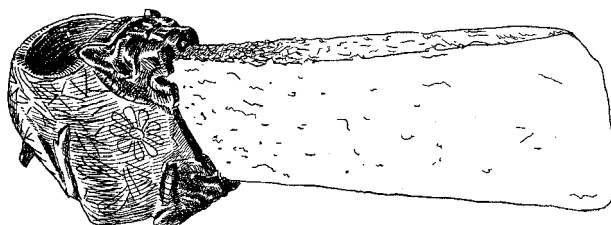


Fig. 2. La hache d'armes de Ras Shamra/Ugarit XIV^e siècle av. J.-C. (d'après C. F.-A. SCHAEFFER, *Ugaritica* 1 (1939)).

39), et – récemment – le catalogue de l'exposition temporaire : *Das Land des Baal. Syrien – Forum der Völker und Kulturen*, (Mainz, 1982), n° 145 (pp. 115-inf. et 152/a).

⁸ Cf. C.F.A. SCHAEFFER, – *ibidem* –, pp. 122-123 (figs. 110-111).

⁹ – *ibidem* –, p. 118 (fig. 107).

¹⁰ Cp. H. FRANKFORT, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, rééd. (New York, 1977), pp. 300-301 (fig. 352) : Zendjirli ; p. 284 (fig. 331 et 332) : Sakjegosü et Tell Taïnat.

¹¹ Cp. A. PARROT, *Samarie, capitale du Royaume d'Israël*, in coll. « Cahiers d'archéologie biblique » vol. 7 (Neuchâtel et Paris, 1955), pp. 57-58 (fig. 20) et A. LEMAIRE, « Nouveau sceau nord-ouest sémitique avec un lion rugissant », in *Semitica* 29/1979, pp. 67-69 et Pl. II/I – cf. *ibid.*, 24/1974 pp. 25-27 et 31 (fig.).

¹² À propos des deux lions de la porte Nord-Est de la ville, datés du règne de Salmanasar IV (milieu du VIII^e s. av. n.è.), cf. : F. THUREAU-DANGIN – M. DUNAND et collab., *Til-Barsib*, (Paris, 1936), pp. 141-151, et Pl. XXXVII ; on notera l'intérêt de la finale de l'inscription (*loc. cit.*, pp. 143, 148 et 150 = ll. 19-22), qui fournit les noms suivants des deux lions colossaux :

– le premier : « Ouragan impétueux, à l'attaque irrésistible, qui terrasse les rebelles, qui procure ce qui contente le cœur ! » ;

– le second : « Qui fonce sur l'insurrection et balaie le pays ennemi qui fait sortir les méchants et entrer les bons ».

(Traduction F. THUREAU-DANGIN : cp. également H. FRANKFORT *A.A.A.O.*, rééd. 1977, p. 300, avec des corrections).

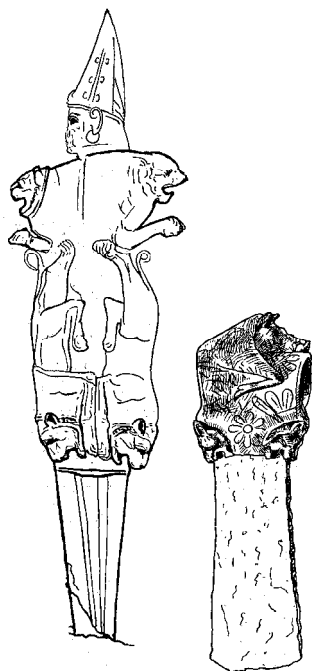


Fig. 3. La sculpture rupestre de Yazili-Kaïa comparée à la hache d'armes de Ras Shamra/Ugarit (d'après C. F.-A. SCHAEFFER, *Ibidem*).

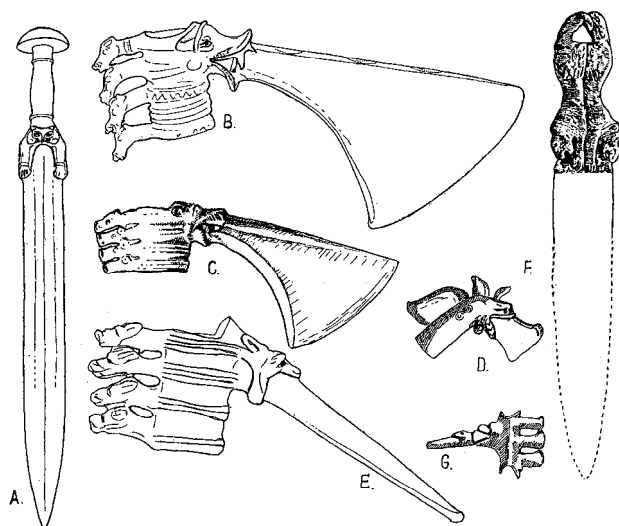


Fig. 4. Armes de bronze du Louristan attestant le motif de « têtes de fauves crachant le fer » (d'après C. F.-A. SCHAEFFER, *Ibidem*).



Fig. 5. Trois lions « gardiens du seuil » aux portes de Zendjirli – IX^e et VIII^e siècles av. J.-C. (d'après H. FRANKFORT, *AAAO* (rééd. (1977))).



Fig. 6. Sceau de « Schema^c, serviteur de Jéroboam », provenant de Megiddo, 1^{ère} moitié du VIII^e siècle av. J.-C. (d'après A. PARROT, *Samarie*, (1955))

Avec l'expansion du thème dans les divers ordres de l'art oriental antique au début du 1^{er} millénaire av. n.è., depuis les entrées monumentales des palais et des temples (cf. également 1 *Rois* 7, v. 29) jusqu'au décor des armes votives et d'apparat, tout autant qu'avec la recrudescence du danger naturel constitué par les fauves dans les montagnes d'Israël vers cette même époque (cp. la « notice historique » en 2 *Rois* 17, v. 25, et l'étonnante allégorie prophétique en 1 *Rois* 20, vv. 35-36), le décor est planté pour permettre le surgissement de la « métaphore vive » du *Lion rugissant* (cf. *Osée* 5, v. 14 ; *Amos* 1, v. 2 – voir *infra*, ainsi que *Joël* 4, v.

16 et *Jérémie* 25, v. 30) et son association signifiante à celle de l'épée en milieu prophétique.¹³

63 Les symboles du LION et de l'ÉPÉE

L'épée

Le symbolisme de l'ÉPÉE se trouvera amplement illustré – parmi de nombreux autres textes bibliques et extra-bibliques – par ce « chant de l'épée », oracle de jugement du prophète Ézéchiël contre Israël lors de l'exil en Babylonie (*Ézéchiël* 21, vv. 14-22 – extraits) :¹⁴

« Fils d'homme, prononce un oracle.
 « Tu diras : 'Ainsi parle le Seigneur' :
 « L'épée, l'épée aiguisée et bien polie !
 « Aiguisée en vue du massacre, polie pour jeter un éclair !
 « Il l'a donnée à polir, à saisir à pleine main.
 « ...
 « Crie, hurle, fils d'homme, l'épée sévit parmi mon peuple ;
 « Elle dévore parmi tous les princes d'Israël.
 « ...
 « À toutes leurs portes, j'ai placé le massacre de l'épée.
 « ...
 « Montre-toi tranchante à droite, à gauche,
 « Où que tu doives faire face.
 « ...
 « J'irai jusqu'au bout de ma fureur.
 « Moi, le Seigneur, j'ai parlé »¹⁵

Deux notations complémentaires, directement tirées du même corpus textuel, viennent préciser cette constellation symbolique de l'ÉPÉE :

¹³ Cf. A. DENSON, « ... 'From the mouth of the Lion.' The Messianism of Amos », in *The Catholic Biblical Quarterly*, 19/1957, pp. 199-212 ; M. WEISS, « In the Footsteps of one Biblical Metaphor », in *Tarbiz* (Jérusalem), 34/1964-1965, pp. 107-128 ; 211-223 et 303-318 et pp. 1-11 (résumés anglais) – à propos des trois derniers passages, et J. JEREMIAS, « 'Ich bin wie ein Löwe für Efraim ...' (Hos. 5,14) » in : N. LOHFINK (éd.), « *Ich will euer Gott werden* ». *Beispiele biblischen Redens von Gott*, in coll. S.B.S., vol. 100, (Stuttgart, 1981), pp. 75-95.

¹⁴ Sur ce texte, voir déjà : Fr. DELITZSCH, « Assyriologische Notizen zum Alten Testament : IV. Das Schwertlied Ezech. 21, 13-22 », in *Zeitschrift für Keilschriftforschung*, 2/1885, pp. 385-398 ; et plus récemment R. FRANKENA, *Kanttekeningen van een Assyrioloog bij Ezechiël*, (Leiden, 1965), 32 pp. (voir pp. 4-5, 21-24 et notes), et W. ZIMMERLI, *Ezechiël*, in coll. « Biblischer Kommentar », vol. XIII/6 (Neukirchen, 1959), pp. 460-480.

¹⁵ les textes de la Bible sont cités d'après la : *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB, Paris, 1975). – Sur l'épée, arme divine, cf. H. FREDRIKSSON, *Jahwe als Krieger. Studien zum alttestamentlichen Gottesbild* (Lund, 1945), pp. 95-97, qui cite d'autres « chants de l'épée » : *Jérémie* 47, vv. 6-7 ; *Zacharie* 13, vv. 7-9.

Selon le prologue de l'épopée babylonienne d'*Erra* (Tablette I, ligne 12) tout d'abord, le dieu du feu Išum est qualifié de : *namšâru* – « glaive, épée », tout simplement parce que le signe graphique de ce vocable akkadien repose, en sumérien, sur une double possibilité de lecture :

- GÎR, qui évoque phonétiquement un autre nom akkadien du dieu Išum, à savoir : *Girru* – « le feu » ;
- et UGUR, à la fois désignation du dieu Nergal et de son lieutenant (*suk-kallu*), autrement dit le même dieu Išum.

De tels procédés érudits, manifestations occasionnelles d'une « théologie savante », sont sans doute plus fréquents que l'on pourrait croire à première lecture, et J. BOTTÉRO les a mis en évidence à propos des noms du dieu national de Babylone, ^dMarkuk.¹⁶

Sans doute faut-il y voir l'une des sources, outre l'assimilation à l'éclair céleste du dieu de l'orage, de la représentation de l'« épée de feu » (cp. « l'épée flamboyante – ou – foudroyante » en *Genèse* 3, v. 24 ?). Mais au-delà du procédé logique, aussi déroutant qu'instructif pour une lecture actuelle, notons l'importance d'un retour au pictogramme originel pour l'interprétation d'un thème iconographique (cf. la notion de « picto-idéographie » selon A. LEROI-GOURHAN).

Dans les textes hébraïques de la Bible, l'expression : *l'pî hèreb* est le plus souvent, et à tort, traduite par : « au fil (ou : au tranchant) de l'épée » alors que les parallèles archéologiques indiqués – par l'attestation d'armes dont la poignée se termine en gueule ouverte d'animal ou de monstre « crachant » la lame (figure 4) – il vaut sans doute mieux traduire par « (frapper) jusqu'à la gueule de l'épée (*i.e.* : jusqu'à la garde) ». Et cette interprétation est confirmée par les textes bibliques qui désignent l'épée par la métaphore d'un animal dévorant sa proie (cp. *Deutéronome* 32, v. 42 ; 2 *Samuel* 2, v. 26 ; 11, v. 25).¹⁷

Le lion

Quant au symbolisme du LION, citons, à titre d'exemple, l'introduction du livre du prophète *Amos* (mais ici c'est l'ensemble du corpus prophétique qui pourrait, et même devrait, être pris en considération), le premier prophète-écrivain de l'époque hébraïque classique au milieu du VIII^e siècle avant notre ère.

¹⁶ Cf. J. BOTTÉRO, « Les Noms de Marduk, l'écriture et la 'logique' en Mésopotamie ancienne », in : *Essays on the Ancient Near East. In Memory of J.J. Finkelstein* (Hamden, 1977), pp. 5ss., et – pour l'épopée d'*Erra* – in : « Antiquités assyro-babyloniennes », in *Annuaire EPHE – IV^e Section*, 1977-1978, pp. 159-160.

¹⁷ Cf. P. JOÜON, « Notes de lexicographie hébraïque », in *Orientalia*, 1/1932, pp. 274-284 (= pp. 281-284) et Th.J. MEEK, « Archaeology and a Point in Hebrew Syntax » in : *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 122/1951 (April), pp. 31-33 (1 fig.).

Voici, après la suscription historique du livre (v. 1), cette introduction de l'oracle prophétique (*Amos* 1, v. 2) :

« *De Sion, le Seigneur Yahweh rugit,
de Jérusalem, il donne de la voix, ...* »

« Bien métaphoriser – disait Aristote – c'est voir/contempler le semblable ». ¹⁸ Mais quel est ici le semblable ?

Ainsi que l'établit la suite du texte prophétique (notamment l'étonnant parallélisme attesté en *Amos* 3, v. 8) et l'iconographie des sceaux palestiniens des VIII^e-VII^e s. av. n.è. déjà mentionnés, il s'agit bien du thème du « lion rugissant », symbole à la fois de terreur inspirée et de puissance souveraine :

« *Un lion a rugi, qui ne craindrait ?
Le Seigneur Yahweh a parlé, qui ne prophétiserait ?* ».

Le caractère contradictoire de la métaphore apparaît ici clairement, au point que la critique classique du livre d'*Amos* a souvent voulu considérer le premier passage comme une glose rédactionnelle plus tardive (donc inauthentique), à attribuer sans doute au rédacteur-historiographe deutéronomiste du VII^e s. av. n.è.

Mais est-ce bien là rendre justice à la densité symbolique du texte ; d'autant plus que des analyses récentes de l'ensemble du discours prophétique dans ce livre en ont établi l'unité rédactionnelle (sur la base d'études structurales), ¹⁹ donc l'authenticité du passage et sa cohérence avec l'ensemble du « rituel des nations » (*Amos* 1, v. 3 à 2, v. 16) ?

Nous voici ramenés à l'image associée primitive, celle du « lion rugissant » en tant que semblable (*similè*) à Yahweh, le Dieu unique d'Israël ; mais c'est 65 bien là que réside la tension de la métaphore vive, car : « Voir X comme Y (c'est le *similè* prophétique) inclut que X *n'est pas* Y ! » – en d'autres termes : « Voir Yahweh comme un 'lion rugissant' inclut que Yahweh *n'est pas qu'*un lion rugissant ! ».

Les études comparatives d'histoire des religions ont montré à quel point les traditions sacrales d'Israël, notamment au Temple de Jérusalem, ont intégré à la figure de Yahweh les traits essentiels du dieu de l'orage, Ba'al ou Adad (cf. *Psaume* 29).

C'est dans l'ensemble du déroulement de ces registres symboliques – tels qu'ils s'organisent autour du programme iconographique de nos documents et dans les allusions éparses parmi les textes sémitiques anciens (en

¹⁸ Cité d'après P. RICOEUR, *La métaphore vive* (Paris, 1975), p. 248.

¹⁹ Cf. J. DE WAARD – W.A. SMALLEY, *A Translator's Handbook on the Book of Amos* (New York, 1979), viii + 274 pp. : ici pp. 25-27 et 201 notamment.

écriture cunéiforme/syllabique ou alphabétique) – cf. Tableau – que la métaphore prophétique doit être lue et interprétée.

Il est alors particulièrement intéressant de noter que cette grille de lecture acquiert une valeur heuristique indéniable pour la compréhension d'ensemble de la prophétie d'*Amos*, dans la mesure où les divers motifs ici considérés sont utilisés comme simples « marqueurs » dans le texte ; il en est ainsi du « lion rugissant », de l'épée menaçante – mais également de leurs contre-valeurs : le « feu dévorant » et la parole souveraine.

Les correspondances symboliques

À considérer en effet les deux côtés non caractérisés du « Tableau sémantique » à la lumière de la symbolique sémitique ancienne, on notera de nouvelles correspondances significatives (au sens fort du terme) :

– à l'ÉPÉE (b) correspond le FEU, 'eš 'ōk^llèt – « le feu dévorant » – qui, plus qu'un élément naturel, est l'expression majeure de la puissance divine dans les plus anciennes traditions sémitiques.²⁰ Et c'est ce thème qu'utilisera précisément le prophète en véritable *Leitmotiv*, dans la suite immédiate de son livre par le « rituel des nations » (*Amos* 1-2) :

« Ainsi parle le Seigneur :
« À cause de trois et à cause de quatre crimes de Damas,
« je ne révoquerai pas mon arrêt ;
« parce qu'ils ont haché Galaad sous des herses de fer,
« je mettrai le feu à la maison d' Hazaël
« et il dévorera les palais de Ben-Hadad' » (*Amos* 1, vv. 3-4).

De plus, par l'illogisme obvie mais signifiant du « nœud symbolique » (voir ci-dessus « Le message d'*Amos* »), illustré ici par cette lame d'épée qui prend la place naturelle de la langue, il résulte que :

– au LION rugissant (a) correspond non seulement le tonnerre du dieu de [66] l'orage (*rigim* ^d*Adad* – « le rugissement du dieu Adad », ou : ^d*Adad ša rimi* – « le dieu Adad, le tonnant »), mais également – dans la ré-interprétation hébraïque – la PAROLE justicière et souveraine de Yahweh, le Dieu unique et vivant d'Israël. Ainsi dans le « Psaume de David » (2 *Sa-muel* 22, v. 14 = *Psaume* 18, v. 14) :

« Le Seigneur tonne du haut des cieux,
« le Très-Haut donne de la voix ! ».

* Voir *infra*, p. 240.

²⁰ Cf. notre étude : « Le 'feu dévorant'. Un symbole du triomphe divin dans l'Ancien Testament et le milieu sémitique ambiant », in : *Le Feu dans le Proche-Orient Antique*, in coll. « Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques (Strasbourg) », vol 1 (Leyde, 1973) pp. 63-78 [dans ce volume, pp. 141-153].

Et sans doute retrouvons-nous un écho de cette association symbolique dans la vision johannique de l'*Apocalypse* (1, v. 16 et 2, v. 12b.; cf. 19, vv. 15a et 21) :

« ... dans sa main droite, il tenait sept étoiles,
 « et de sa bouche sortait un glaive acéré, à deux tranchants »,
 « ...
 « Ainsi parle celui qui a le glaive acéré à deux tranchants : ... »,

dont les graveurs du début du XVI^e siècle, notamment A. DÜRER et L. CRANACH l'Ancien (figure 7) nous ont transmis une étonnante représentation.



Fig. 7. Lucas CRANACH l'Ancien, illustrateur de l'*Apocalypse* (1, v. 16) extrait de : *The September Bible* (1522) John Hopkins University, Baltimore.

67 Le message d'*Amos*

Pour en revenir à l'exemple initial du prophète *Amos*, notons enfin combien cette quête de l'image prophétique, du *similé*, située dans le cadre iconographique de son milieu ambiant, peut contribuer à une compréhension d'ensemble du livre et de son message. À ce propos règne, durant ces dernières années, une discussion assez animée parmi les exégètes de ce livre :

– pour les uns, et c’est la tendance majoritaire, le lien qui unit les oracles du prophète à la tradition sapientielle des scribes de la cour royale est particulièrement net ;

– pour les autres, par contre, c’est en référence aux antiques traditions sacrales d’Israël, exprimées dans un cadre théophanique et rattachées à la théologie culturelle de l’Alliance, qu’il faut situer la prédication du prophète du VIII^e s. av. n.è.²¹

Au vu du présent dossier, il conviendra sans doute de s’orienter vers une présentation plus équilibrée de la « patrie spirituelle » du prophète, au confluent des deux traditions de la sagesse et de l’alliance, dans un cadre théophanique. De ce cadre et de sa référence aux antiques traditions du dieu de l’orage, rattachées au sanctuaire judéen, le présent monument nous a sans doute permis de nous approcher d’un pas.

Il nous a appris en outre que la métaphore prophétique, par-delà sa simple fréquence mais en tant qu’image littéraire mise au service d’un discours religieux, conserve et exprime – par sa structuration et sa constellation sémantiques – une signification fondamentale et actuelle.

Conclusion

En revenant au document initialement proposé et selon ce parcours marqué par les jalons de la comparaison iconographique et textuelle, apparaît clairement toute la cohérence symbolique qui caractérise une telle œuvre d’art – cf. *Tableau*. En effet, en partant de la caractérisation thématique de chaque texte (à titre d’exemples = *Amos* 1, v. 2 équivaut à L 1, 3, 4 (?), 5 et 6 pour le LION ; *Ézéchiel*, 21, vv. 14-22 à E 1, 2, 3, 4 et 6 pour l’ÉPÉE, parmi de nombreuses autres attestations potentielles, en domaine biblique et oriental) et en classant celles-ci en partant du plus simple vers le plus complexe, de l’immédiat vers le transcendant (L 1-6/ E 1-6), se dégage un axe symbolique d’une totale densité que nous proposons de superposer à l’axe cultuel de l’édifice en cause, ce temple néo-assyrien dédié à Adad, le dieu de l’orage.

En présence de cette stèle dédoublée marquant le « passage obligé » du prêtre vers la demeure divine, dans le sens de l’axe longitudinal de l’édifice [68] sacré (v. figure 1 bis), l’orant était symboliquement situé dans l’axe total de son être, aux plans historique, cosmique et religieux.

²¹ Cf. H.W. WOLFF, *Amos’ geistige Heimat*, in coll. W.M.A.N.T., vol. 18 (Neukirchen, 1964), 70 pp. ; J.L. CRENSHAW, « Amos and the Theophanic Tradition », in : *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 80/1968, pp. 203-215, ainsi que la récente synthèse de J.-L. VESCO, « Amos de Teqoa, défenseur de l’homme », in : *Revue Biblique*, 87/1980, pp. 481-513 (pp. 484-485 : bibliographie).

Les prophètes bibliques pouvaient-ils, à la même époque, trouver meilleur langage pour exprimer le message du Dieu vivant et unique d’Israël, en l’intégrant et en l’adaptant au cadre de l’alliance ?

Tableau : Essai d’organisation sémantique

Exemple : Stèles (paire de) provenant de Tell-Rimah.

LION ÉPÉE	L-1 <i>rugit</i> (g. ouverte)	L-2 <i>dévore</i> (sa proie)	L-3 <i>au loin</i> (sa voix)	L-4 <i>tonnerre</i> (voix ē)	L-5 <i>sanctuaire</i> (dans/depuis)	L-6 <i>dieu</i> (symbole d’I)
	DESTIN (individuel)					
E-1 <i>dégainée</i> (nue/brandie)	HISTORIQUE					
E-2 <i>dévore</i> (massacre)						
E-3 <i>au loin</i> frappe			ESPACE (omni-présence)			
E-4 <i>éclair</i> (frappe ē)			COSMIQUE			
			NATURE (omni-potence)			
E-5 <i>cultuel</i> (objet)					SACRÉ (légitimité)	
E-6 <i>divin</i> (symbole)					RELIGIEUX	
					DIVIN (souveraineté)	

69

L’image interdite

Une difficulté cependant subsiste, souvent rappelée et érigée en principe absolu – jusqu’à la caricature –, quant au statut de l’image en domaine biblique : qu’en est-il de l’*interdit* de l’image, tel qu’il est résumé dans la seconde prescription apodictique du Décalogue (selon le texte d’*Exode* 20, v. 4 – cp. *Deutéronome* 5, v. 8). En voici la traduction :

« Tu ne te feras pas d'idole²², ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve
« au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre ».

En effet, ce qui caractérise le culte de Yahweh, depuis les temps les plus anciens et sous sa forme authentique, c'est l'absence de toute image. On peut donc admettre, au terme des études les plus récentes,²³ que les représentations interdites par le Décalogue incluent celles de Yahweh, le dieu d'Israël. Tout au plus sa présence sera-t-elle symbolisée par un « trône vide », tel qu'on peut le supposer pour le décor supérieur de l'arche ; les textes de l'Ancien Testament ne connaissent, pour la période du désert et de l'exode, que l'arche seule, symbole sans image de celui qui conduit Israël. Il s'agissait en effet d'un coffre, destiné à contenir les tables de la Loi et surmonté de deux êtres divins ailés, dont l'affrontement – selon une convention iconographique précise, sans doute empruntée à l'art du mobilier – figure le symbole du « trône vide ».²⁴ Or c'est dans cette vacuité même que cette tradition fondamentalement aniconique situera la présence de Dieu (hébr. : *Shekinah*) par rapport à l'arche, le seul signe légitime.

« L'idole que l'homme se fabrique est une atteinte à la liberté de Yahweh » (W. ZIMMERLI). De cette intuition fondamentale du génie religieux d'Israël émaneront deux thèmes complémentaires de la littérature et de l'historiographie hébraïques antiques :

– la polémique prophétique et sapientiale contre les idoles, ces premiers symboles de l'aliénation religieuse, ainsi que l'illustre la longue diatribe du *Deutéro-Ésaïe* (44, vv. 9-20) dans le contexte babylonien du VI^e siècle avant notre ère.²⁵

Mais écoutons déjà le Psalmiste (*Psaume* 135, vv. 15-18) :

« Les idoles des païens, or et argent, une œuvre de mains d'homme :
« Elles ont une bouche et ne parlent pas, elles ont des yeux et ne voient pas.
« Elles ont des oreilles et n'entendent pas, pas le moindre souffle en leur bouche.
« Comme elles sont ceux qui les firent, quiconque met en elles sa foi ».

– l'approfondissement théologique, ici en corollaire et réservé au même *Deutéro-Ésaïe* (45, v. 15) :

« En vérité, c'est Toi Le Dieu qui se tient (momentanément) caché,
« (et pourtant tu es) le Dieu d'Israël qui sauve ! ».

²² Le terme hébreu *pèsél* signifie précisément : « image taillée ».

²³ Cf. J.-J. STAMM, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines* (Neuchâtel, 1959), pp. 40-44 ; E. NIELSEN, *Die Zehn Gebote. Eine traditionsgegeschichtliche Skizze* (Copenhague, 1965), pp. 34 et 70.

²⁴ Cf. R. DE VAUX, « Les Chérubins et l'Arche d'alliance, les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'Ancien Orient », in : *Bible et Orient* (Paris, 1967), pp. 231-259 et Pls. I-VII.

²⁵ Sur la signification théologique de ce thème, cf. G. VON RAD, *Israël et la Sagesse* (Genève, 1971), pp. 207-216 (traduit de l'allemand).

[70] Le prophète démontre ici, selon une thématique qu'il a particulièrement développée et par contraste polémique avec l'impuissance des statues/ « idoles » du monde polythéiste, tout ce qu'Israël possédait de positif et de dynamique en Yahweh, le « Dieu vivant » qu'aucune image ne saurait englober. En référence et par contraste ironique au thème historiographique récurrent de l'enlèvement de la statue divine, signe de malheur et de catastrophes en Mésopotamie ancienne,²⁶ le prophète célèbre la libre souveraineté de son Dieu, unique et invisible, celui dont l'absence ne met pas en doute l'existence car elle est également une manifestation, à travers le temps et l'histoire, de la totalité de son être et de son action.

Depuis l'affirmation prophétique du *'El mistatêr* et sa traduction par le : *Vere tu es Deus absconditus* de la Vulgate jusqu'aux *Pensées* de PASCAL (n° 585 de l'éd. Brunschvicg), ce thème a joué un rôle constitutif dans l'élaboration de la pensée occidentale.

*L'image englobante (Imago Dei)**

De la stricte interdiction de toute figuration, et particulièrement d'une représentation divine, au foisonnement et à la densité du langage imagé des prophètes, comment pouvons-nous retrouver cette tension vive d'une métaphore englobante et signifiante ?

Il est permis de poser ici la question, en guise de conclusion, et d'en rechercher la solution dans le dit biblique de l'*Imago Dei* (*Genèse* 1, vv. 26^a et 27), ce récit tardif mais archaïsant de la création selon la tradition sacerdotale (*P* = « *Priesterschrift* ») de Jérusalem au VI^e siècle avant notre ère :

« Dieu dit : 'Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance' »
(v. 26^a).

Le terme hébreu traduit ici par « image », celui de *šelem*, correspondant au *šalmu* akkadien (« statue, effigie ») et au sumérien ALAN dont le pictogramme signifie « ombre portée » (est-ce là le souvenir d'une antique technique de fabrication ?), caractérise bien la thématique ici évoquée : à l'instar des souverains orientaux qui faisaient dresser leurs statues aux confins de leur royaume, le Dieu-créeur d'Israël confie à l'homme un statut de re-présentant, de dominateur-délégué sur le monde créé (v. 26^b). Ceci est également exprimé par la littérature hymnique au Temple de Jérusalem, ainsi en *Psaume* 8, vv. 2 et 5-7 :

²⁶ Cf. notre étude : « De l'absence de la statue divine au 'Dieu qui se cache' (Ésaïe, 45/15) : aux origines d'un thème biblique », in *Prophètes, Poètes et Sages d'Israël. Hommages à E. Jacob...*, = *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (Strasbourg), 59/1979, pp. 427-437 (1 fig.) [dans ce volume, pp. 155-167].

* Voir ci-après l'étude N° 14 (pp. 245-264).

« Seigneur, que ton nom est magnifique par toute la terre !...
 « Qu'est donc l'homme pour que tu penses à lui,
 « L'être humain pour que tu t'en soucies ?

[71] « Tu en as fait presque un dieu ; tu le couronnes de gloire et d'éclat ;
 « Tu le fais régner sur les œuvres de tes mains ; tu as tout mis sous ses pieds ».

Parvenus à ce point, il faut rappeler avec G. BACHELARD que l'image n'est pas simple résidu de l'impression sensible, mais qu'elle est « aurore de parole ». En d'autres termes, alors que « la vision normale est désignation, la vision prophétique est signification » (A. NÉHER).

Par la résurgence de la métaphore prophétique, la parole – loin d'être humiliée (comme le pense J. ELLUL)²⁷ – parvient à son achèvement, celui du *Logos* que proclame autant le récit du « tombeau vide » (*Luc* 24, vv. 1-12 et par.) que le « Prologue » de l'Évangile de *Jean* (1, v. 14), dans l'Incarnation du Christ.

S'il est vrai, toujours selon BACHELARD, que :

« L'image poétique nous met à l'origine de l'être parlant »,

il est peut-être permis d'affirmer, au terme de cette trop rapide enquête, que c'est l'image prophétique qui nous met à l'origine de l'être croyant.

²⁷ Cf. J. ELLUL, *La Parole humiliée* (Paris, 1981), 304 pp. : la citation d'A. NÉHER (*supra*) est donnée p. 88.

Ressemblance et représentation divines selon l'Ancien Testament et le monde sémitique ambiant

« Dans un ordre de grandeur où il ne peut plus être question d'images, ... la similitude s'évanouit ... », et par elle toute imitation, toute *mimèsis*. Cette pensée de Paul VALÉRY, consignée dans son ouvrage *L'Idée fixe*¹, nous conduit du thème de nos précédentes Rencontres, « Image et signification »², au thème d'aujourd'hui, celui de l'Imitation, exprimant ainsi – avec bonheur, nous semble-t-il – la préoccupation fondamentale des tenants de l'art.

Au plan littéraire, dont nous voudrions tenir compte simultanément, le bibliste auquel cette problématique – à vrai dire, pour lui peu habituelle – sera soumise, pourra avoir recours à la célèbre distinction établie par E. AUERBACH, en « Introduction » à son ouvrage: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, paru à Berne en 1946 (Trad. franç. : *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*).

Opposant deux textes fondamentaux des corpus antiques, hébraïque et grec : le chapitre XXII de la Genèse, relatant le sacrifice d'Isaac par son père Abraham, et le chant XIX de l'Odyssée, récit du retour d'Ulysse à Ithaque, voici ce qu'écrit E. AUERBACH :

« On imaginerait difficilement des contrastes stylistiques plus accusés que ceux qui se révèlent à la comparaison de ces deux textes, l'un et l'autre antique, l'un et l'autre narratif. D'une part [chez Homère], des phénomènes extériorisés, également éclairés, localement et temporellement déterminés, reliés sans faille dans un perpétuel premier plan ; des pensées et des sentiments exprimés; des événements qui s'accomplissent avec nonchalance et sans grande tension. D'autre part [dans la Bible], la seule face des phénomènes qui se trouve extériorisée est celle qui importe au but de l'action, le reste demeure dans l'ombre; l'accent n'est mis que sur les moments décisifs de l'action, ce qui se passe dans

¹ Paul VALÉRY, *L'Idée fixe*, Paris, 1936, p. 67.

² Cf. notre contribution : « Langage métaphorique et représentation symbolique dans le prophétisme biblique et son milieu ambiant », in *Image et Signification, Rencontres de l'École du Louvre* (2^e), Paris, 1983, pp. 55-72 (7 figs. et 1 tableau) : (voir ici l'article N° 13, pp. 223-243).

l'intervalle est essentiel; le temps et le lieu sont indéterminés et appellent une interprétation ; les pensées et les sentiments restent inexprimés, le silence et des paroles fragmentaires se bornent à les suggérer; le tout, soumis à une tension ⁹⁰ constante, orienté vers un but, et par-là beaucoup plus homogène, reste mystérieux et laisse deviner un arrière-plan. »³

Dans le récit biblique donc, « tout demeure inexprimé », dans la profondeur du texte qui renvoie au thème indicible de la présence divine à laquelle répond ici l'obéissance muette d'Abraham.

Ajoutons que le texte original, en hébreu, accentue cette mise en perspective par l'usage de racines verbales phonétiquement apparentées, telles *râ'âh*, « voir, contempler », et *yârêh*, « craindre », ainsi que *Moriyâh*, le nom d'un lieu indéterminé mais incluant la particule divine *Yâh*.⁴ Ainsi s'exprime, par ces marqueurs du texte et jusque dans la structure de ce récit apparemment naïf, la profondeur de la relation existentielle de l'homme à son Dieu – que KIERKEGAARD et SARTRE ont bien relevée dans ce passage, il est vrai, en termes antinomiques.

La référence biblique

L'ambition de notre quête mimétique en référence au donné biblique sera, dans ce cadre, beaucoup plus limitée, à savoir au thème hébraïque de l'homme créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu », – selon le dict transmis par le livre de la Genèse (chap. I, v. 26).

Ce faisant, nous avons conscience de céder à la hantise des origines, à contrecourant de la méthode historique contemporaine qui se réclamera volontiers, après Marc BLOCH,⁵ de ce proverbe arabe :

« Les hommes ressemblent plus à leur temps qu'à leurs pères. »

Mais au jeu des proverbes contradictoires, dans le même domaine sémitique, on pourrait opposer le dicton hébraïque transmis par le prophète Ézéchiel (chap. XVIII, v. 2) qui rappelle que si :

« Les pères ont mangé du raisin vert,
« alors les fils en ont les dents agacées. »

³ E. AUERBACH, *Mimésis*, in coll. « Bibliothèque des idées », Paris. 1968, p. 20. Cf. également H. KOLLER, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Berne, 1954, 235 pp. et J.-P. VERNANT, « Naissance d'images » in *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979. pp. 105-137.

⁴ R. LACK, « Analyse structurale de la couche Élohiste dans *Genèse*, chap. XXII », in *Biblica*, 56/1975, pp. 1-12 ; cf. également A. ALONSO-SCHÖKEL, « Erzählungskunst im Buche der Richter », in *Biblica*, 42/1961, pp. 143-146.

⁵ M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, in coll. « Cahiers des Annales », vol. 3, 5^e éd., Paris, 1964, pp. 5-9 : (cit. p. 9).

Car, à chaque fois, l'imitation suppose son corollaire: le primitif, l'original l'inimité. Nul ne songera sans doute à nier l'importance du thème de l'*Imago Dei (et Christi)* – et avec lui de l'espace-temps originel du livre de la Genèse – dans toute la culture européenne depuis les origines du Christianisme. Prenons-en pour seule preuve – sous forme antithétique – les paroles audacieuses du jeune GOETHE dans son *Prométhée* :

« Me voici. Je pétris des hommes à *mon image*
 « une race *qui me ressemble* [...] faite pour souffrir,
 « pour pleurer, pour goûter le plaisir et la joie,
 « et pour te mépriser comme moi ! »

Et il ne sera pas surprenant de retrouver cette double citation implicite référée à la fois à « la gloire active qui auréole le Prométhée » d'Eschyle et à [91] l'activité souveraine du Dieu-créeur de la Bible, en position-clé chez SCHOPENHAUER⁶ et NIETZSCHE⁷, dans « La naissance de la tragédie ».

Notre propos sera donc centré sur cette quête de l'imitation originelle, de la *mimêsis* cohérente – forgée par l'expression biblique que la version latine de l'Ancien Testament, la Vulgate, traduit par : *Imago Dei*, selon le texte du livre de la Genèse, chap. I, vv. 26 et 27 :

« Dieu dit : 'Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance (effigie), et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toutes les bêtes qui remuent sur la terre'. Dieu créa l'homme à *son image*, à *l'image de Dieu* il le créa, homme et femme il les créa. »

Notons tout d'abord que cette expression de l'*Imago Dei* ne réapparaît que dans deux autres passages de la Bible hébraïque dans le même livre de la Genèse : en Genèse (chap. V, vv. 1b et 3a), au début de la généalogie d'Adam :

- « Le jour où Dieu créa l'homme, il le fit à *la ressemblance de Dieu ...* » (v. 1b)
- « Adam vécut cent trente ans, à *sa ressemblance et selon son image*, il engendra un fils qu'il appela du nom de Seth ... » (v. 3a),

et en Genèse (chap. IX, v. 6), selon une ancienne prescription juridique :

« Qui verse le sang de l'homme,
 « par l'homme verra son sang versé
 « car à *l'image de Dieu*, Dieu a fait l'homme. »

Remarquons d'emblée que ces trois textes relèvent – selon l'avis des critiques – d'une même tradition littéraire, celle du « Code sacerdotal », dite *P*

⁶ Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, tome 1, in coll. « Bibl. de philosophie contemporaine », Paris, 1942, p. 297.

⁷ Friedrich NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, in coll. « Idées », vol. 210, Paris, 1982, p. 68.

selon l'expression allemande de « *Priester-Kodex* ». ⁸ Il s'agit d'un ensemble littéraire complexe, incluant des motifs archaïques mais dont la forme finale fut vraisemblablement rédigée par les prêtres du Temple de Jérusalem, après la chute de la ville et durant l'exil en Babylonie (VI^e siècle avant notre ère).

C'est durant cette période de crise nationale et religieuse, en contact direct avec la brillante civilisation mésopotamienne mais en référence à d'antiques traditions proprement hébraïques, que fut ainsi consignée une vaste fresque littéraire de l'univers organisé. Cette reconstitution de l'« histoire des origines » de l'humanité (Genèse, chap. I à XI : de la Création à la tour de Babel) se trouve précisément ponctuée par nos trois passages de l'*Imago Dei*. ⁹

Sommes-nous en mesure, sur cette base littéraire et historique précise, de saisir le sens originel de ces textes – par-delà les surlectures dont ils furent l'objet depuis Philon d'Alexandrie et les écrits rabbiniques, les épîtres pauliennes ¹⁰ et les Pères de l'Eglise chrétienne ? Pouvons-nous mieux définir – à l'aide des découvertes archéologiques et épigraphiques qui, depuis le siècle dernier, nous dévoilent le monde contemporain de la Bible – quel peut être l'arrière-plan thématique et la portée anthropologique de ces textes fondateurs de la tradition judéo-chrétienne ?

92

Les données extra-bibliques

C'est à cette question fondamentale que nous vous proposons d'apporter quelques éléments de réponse. Les parallèles des textes orientaux, tout d'abord, devraient nous fournir de précieux repères :

– En Égypte ancienne, le célèbre texte des *Instructions au roi Mérikaré* (de la fin du III^e millénaire avant notre ère), se réfère en ces termes à la cosmogonie originelle :

« Les hommes, troupeau de Dieu, ont été bien pourvus; le dieu a fait le ciel et la terre à leur intention, (puis) il a repoussé le Vorace des eaux. Il a fait l'air pour

⁸ Cf. parmi de nombreuses études : J.-M. MILLER, « In the 'image' and 'likeness' of God », in *Journal of Biblical Literature* 91/1972, pp. 289-304 ; J.F.A. SAWYER, « The Meaning of *b'ešèlèm Elohim* ('in the image of God') in Genesis I-XI », in *Journal of Theological Studies* 25/1974, pp. 418-426 ; W. GROSS, « Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift », in *Theologische Quartalschrift*, 161/1981, pp. 244-264.

⁹ P.-E. DION, Art. « Ressemblance et image de Dieu », in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 55, Paris, 1981, col. 365-403 (bibliographie).

¹⁰ J. JERVELL, *Imago Dei. Gen. 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, in coll. FRLANT, vol. 76, Göttingen, 1960, 379 pp.

vivifier leur narine, car ils sont *ses images* [*znn*, avec le déterminatif de ‘statue’], issues de ses chairs... »¹¹

Est-ce la même tradition (curieusement connue d’abord sous sa forme « démocratisée » par le texte que nous venons de lire) qui émerge durant la deuxième période intermédiaire (avec le pharaon Rahotep, vers 1630) ? Il s’agit ici de l’épithète exclusivement royale de « statue (vivante) de (tel) dieu », qui ne cessera d’être attestée – en inscriptions hiéroglyphiques et grecques – jusqu’à l’extinction de la monarchie au pays du Nil.

Comme preuve de la vigueur et de la permanence de cette tradition, mentionnons les deux principales inscriptions hiéroglyphiques de la statue de Darius I^{er}, datée environ de l’an 500 avant notre ère¹² et érigée près de la porte de son palais à Suse [figure 1].



Fig. 1. Statue du roi Darius I^{er}, Porte du Palais de Suse (env. 500 av. J.C.). D’après *Cahiers de la délégation archéologique française en Iran*, 4/1974, p. 237 Pl. XXI.

¹¹ S. SAUNERON – J. YOYOTTE, « La Naissance du monde selon l’Égypte ancienne », in *La Naissance du monde*, in coll. « Sources orientales », vol. 1, Paris, 1959, pp. 75-76.

¹² D. STRONACH, « La statue de Darius le Grand découverte à Suse », in *Cahiers de la délégation archéologique française en Iran*, 4/1974, pp. 61-72, 4 fig. : (p. 70).

Ici « le thème du roi image de Dieu est appliqué avec toutes ses harmoniques »¹³ au souverain perse, en ces termes :

« L’image vivante du (dieu) Rê’ [...] » [Inscr. princ., l. 1]

et : « Image faite à l’exacte ressemblance du Dieu parfait, maître des Deux Terres, que Sa Majesté a faite afin qu’un monument de lui soit durablement établi [...] » [Dédicace sur la base, ll. 1-2]¹⁴

– En Mésopotamie, la même thématique – appliquée à la personne du souverain – apparaît plus tardivement mais selon une syntaxe plus cohérente encore : – le texte le plus ancien, dans l’état actuel de nos connaissances, est une louange au roi assyrien Tukulti-Ninurta I^{er} (fin du XIII^e siècle avant notre ère), vainqueur de Kashtiliash IV, roi de Babylone.

Voici comment cet hymne au vainqueur, en tant que tel fils du dieu, illustre notre thème :

« Selon le sort assigné par Nudimmud, son ‘chiffre’ est compté avec la ‘chair’ des dieux ;

« Selon le décret du Seigneur des pays, il a été coulé dans la matrice des dieux,

« Il est l’image (*šalmu*) éternelle du (dieu) Enlil [...] »

[94] « (Le dieu) Enlil, comme un père qui l’aurait engendré,
« l’a exalté à la suite de son fils premier-né [...] »¹⁵

On notera que dans ce texte, à nouveau, apparaît le thème du roi, image vivante du dieu, visant la personne même du souverain autant que ses exploits historiques, et relié à l’affirmation de la filiation divine de ce roi – les deux thèmes demeurant cependant distincts.

Rappelons que le poème babylonien de la création intitulé *Enuma elish* (tabl. I, ll. 15-16) illustre également cette similitude du père et du fils dans la théogonie primitive :

« ^dAnshar avait fait semblable à lui ^dAnu, son premier-né.

« De même ^dAnu, comme sa ressemblance, engendra ^dNudimmud. »¹⁶

Dans ces deux textes apparaissent déjà les deux racines sémitiques exprimant l’idée d’imitation, celle du verbe *mashālu*, d’où dérive le substantif *tamshīlu*, « la ressemblance », et le vocable *šalmu*, « image, statue, effigie », qui correspond à l’hébreu *šēlēm*, attesté dans nos trois passages de la Genèse et sur lequel nous aurons à revenir.

¹³ P.-E. DION, Art. « Ressemblance », in *SDB*, fasc. 55, Paris, 1981, col. 368.

¹⁴ J. YOYOTTE, « Les inscriptions hiéroglyphiques de la statue de Darius à Suse », in *Cahiers de la DAFI*, 4/1974, pp. 181-183 (p. 182).

¹⁵ W.G. LAMBERT, « Three Unpublished Fragments of the Tukulti-Ninurta Epic », in *Archiv für Orientforschung*, 18/1957-1958, pp. 38-51 (pp. 50-51 : ll. 16-18 et 20 du texte A ; ll. 8-10 et 12 du texte F).

¹⁶ R. LABAT *e.a.*, *Les Religions du Proche-Orient*, Paris, 1970, p. 38.

Mais en poursuivant cette enquête du côté mésopotamien, nous rencontrons une série de témoignages du plus grand intérêt pour notre thème, et ceci dans un corpus bien défini, celui de lettres officielles adressées par des fonctionnaires-scribes aux rois assyriens Asarhaddon et Assurbanipal, à l'époque néo-assyrienne (ici, entre 680 et 627 avant notre ère).¹⁷

Dans trois de ces lettres, expédiées par l'astrologue Adad-shum-ušur, à la lecture desquelles il faut accorder sa juste part au « style de cour et de courtisans » (*Hofstil*) – c'est-à-dire le considérer comme témoin légitime de l'idéologie royale de cette époque, non pas comme simple « hyperbole orientale » mais en tant que base de formulations messianiques ultérieures, dans l'attente d'un « Roi parfait », – nous lisons :

1) En *LAS 125* (= BM, tabl. Kuyundjik K. 535 : ll. 18-19) il est dit :

« Le père du roi, mon seigneur, était l'*image du dieu* Bêl,
« et le roi mon seigneur est également l'*image du dieu* Bêl. »

Outre le double usage du terme *šalmu*, « image », notons qu'il s'agit ici moins d'une « flatterie assez gratuite de courtisan »¹⁸ que de l'expression de la continuité de la dynastie royale sous l'égide de la divinité.

2) De même en *LAS 143* (= BM, K. 583 : ll. 4'-5'), il est dit que :

« [...] le roi, seigneur du pays, est l'*image* de ^dShamash. »

3) En *LAS 145* (= BM, 80-7-19, 22: ll. 9'-13'), nous rencontrons un document qui nous fournira à la fois de sérieuses difficultés d'interprétation et une féconde piste de recherches. À dire vrai, il s'agit d'un proverbe (en hébreu : *māshāl*), une comparaison, un *similè*, qui se rattache sans doute à une tradition bien plus ancienne.

95 En voici un essai de traduction :

« Comme l'on dit :
« 'l'Homme-roi (*amêlu*) est l'ombre du dieu'
« et l'homme (humain) est l'ombre de l'Homme-roi,
« le roi, lui, est la ressemblance (parfaite) du dieu ! »¹⁹

Ce texte capital offre l'intérêt d'une citation d'un proverbe archaïque relevant de la même thématique que les textes déjà cités, et de son commentaire par un lettré de l'époque. Or ce commentaire, se fonde sur le procédé des assonances (que nous appelons improprement « jeux de mots ») desti-

¹⁷ S. PARPOLA, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon und Assurbanipal*, in coll. AOAT, vol. 5/1-2, Neukirchen, 1970 et 1983 [cité ici LAS + N°].

¹⁸ Ainsi P.-E. DION, in *SDB*, fasc. 55, Paris, 1981, col. 370.

¹⁹ Cf. H. FRANKFORT, *La royauté et les dieux. Intégration de la société à la nature dans la religion de l'ancien Proche-Orient*, Paris, 1951, p. 390, n. 1 ; et W.G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, pp. 281-282 (à corr.).

nées à signifier, au sens fort du terme, l'essentiel du texte: ici, par exemple, derrière le terme traduit par « ombre » (le logogramme sumérien GISH.MI), le Sémite entendait quasi automatiquement le vocable *šalmu*, « le sombre, l'obscur », de la racine *šalâmu*, « être sombre », fort proche de notre substantif *šalmu* (hébr. *šèlèm*), « l'effigie, la statue ».²⁰

Pour la Syrie antique, toute documentation a longtemps fait défaut, mais une découverte récente vient heureusement combler cette lacune : il s'agit de la statue d'un prince araméen du IX^e siècle avant notre ère – du nom de Hadadyis'i – à Tell Fekheriye [figure 2],²¹ l'antique Sikân près de Guzân (Tell Halaf), sur le cours supérieur du fleuve Habur, à l'actuelle frontière syro-turque.



Fig. 2. Statue de Hadadyis'i, prince de Sikân (fin du IX^e s. av. J.C.) avec l'inscription bilingue assyro-araméenne. D'après (coll.), *La Statue de Tell Fekheriye*, (Paris 1982), pl. I.

²⁰ Cf. S. PARPOLA, in *LAS*, vol. I, 1970, pp. 112-113 (bibliographie), et vol. II, 1983, pp. 131-132 ; et R. LABAT, *Manuel d'épigraphie akkadienne*, 5^e éd. rev. et corr., Paris, 1976, n° 296 et 427 (et cp. n° 329).

²¹ A. ABOU-ASSAF, P. BORDREUIL, A.R. MILLARD, *La statue de Tell Fekheriye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, in coll. « Études assyriologiques », Cahier n° 7, Paris, 1982, 125 pp. et XIV Pls.

[96] Sur la robe de ce prince est gravée une inscription bilingue assyro-araméenne, en deux sections : la première, en assyrien, est composée de trente-huit lignes en écriture cunéiforme disposées verticalement ; la seconde, en araméen, de vingt-trois lignes est rédigée en écriture alphabétique inscrite horizontalement.²²

Bien qu'il ne s'agisse pas d'une bilingue au sens strict (le texte assyrien, plus développé, constitue le texte de base), il importe de noter pour notre sujet que le terme *šalmu* (idéogramme *NU*) de la version assyrienne (ll. 19, 23, 26) est rendu en araméen soit par *šlm* (l. 12), soit par *dmwt'* (l. 15).

Quelles que soient les connotations différenciées de ces deux vocables,²³ la découverte de cette inscription araméenne – la plus ancienne connue à ce jour – offre une correspondance fondamentale entre le terme générique assyro-babylonien de *šalmu*, « statue, image » et les deux termes araméens issus des mêmes racines que l'hébreu *šèlèm* et *d'mût*, attestés en Genèse, chap. I, v. 26. De ce fait, il ne nous semble plus possible de considérer ici le second terme (*d'mût*), pris au sens de « ressemblance », comme une sorte d'atténuation spiritualisante de l'anthropomorphisme obligé inclus dans le premier terme, *šèlèm* « statue ».²⁴

Il faudrait donc bien traduire ici :

« Faisons l'homme à *notre image*, selon *notre effigie*. »

Mais ceci nous ramène à une réflexion sur la notion d'« image-statue », représentation imitative de la divinité selon le principe anthropomorphique propre à tout le Proche-Orient antique.

Ainsi s'établit en outre, une constellation sémantique d'un intérêt fondamental pour notre thème, à savoir :

ombre protection	statue image	ressemblance représentation
---------------------	-----------------	--------------------------------

sur laquelle nous reviendrons par la suite, mais que nous vous proposons de confronter auparavant à un document particulièrement significatif.

²² *Op. cit.*, pp. 13-18 et pl. VI-XII (inscription assyrienne), et pp. 23-25, 123 et Pls. VI, XIII-XIV (inscription araméenne).

²³ Ainsi C. DOHMEN, « Die Statue von Tell Fecherīje und die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Ein Beitrag zur Bildterminologie », in *Biblische Notizen*, 22/1983, pp. 91-106 ; – mais voir aussi P.-E. DION, « Image et ressemblance en araméen ancien (Tell Fakhariyah) », in *Science et Esprit*, 34/1982, pp. 151-153.

²⁴ Cf. P. HUMBERT, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, in coll. « Mémoires de l'Université de Neuchâtel », tome XIV, Neuchâtel, 1940, pp. 153-175 : « L'*Imago Dei* dans l'Ancien Testament » (chap. V) : voir p. 169, – mais cp. avec P.-E. DION, *op. cit.*, p. 152.

La « tablette solaire » de Sippar (= BM, 91.000)

Arrêtons-nous plus longuement sur ce document exceptionnel de l'art babylonien du IX^e siècle avant notre ère²⁵ [figure 3/A-B] :

– exceptionnel, il l'est tout d'abord par la rareté de la scène représentée dans l'art de cette époque, ce qui fonde l'hypothèse de la *copie* d'un monument antérieur de « scène de présentation » classique, telle qu'elle est connue dès l'époque paléo-babylonienne (sur la partie supérieure de la stèle du Code d'Hammurapi', et le registre central de la peinture dite « de l'Investiture » de la cour 106 du palais de Zimri-Lim à Mari, que l'on peut admirer au Musée du Louvre, à titre d'exemples) ;

97 – exceptionnel, ce monument l'est ensuite par ses dimensions, puisqu'il s'agit d'une tablette de 30 x 18 cm en pierre noire, dont la partie supérieure seule (soit un tiers de la hauteur) contient cette scène figurée, traitée dans sa composition d'ensemble et le rendu des détails comme un véritable bas-relief monumental, dont il est au sens propre, l'*imitation*, une copie réduite.

Imitation d'ailleurs occultée, puisque la tablette se trouvait cachée – avec d'autres répliques – dans un coffret d'argile²⁶ du temple Ebabbarra, dédié au dieu-soleil Shamash à Sippar (à environ 25 km au sud-ouest de l'actuelle Bagdad), en tant que dépôt de fondation ou de piété royale.²⁷

Partons d'une *description sommaire* de ce document, en vue d'en saisir le sens et les implications pour l'étude de notre thème :

Selon le schéma de la « scène de présentation à la divinité » de type classique, on voit, sur la gauche, un groupe de trois personnages s'avancant vers une figure divine, à droite, assise sur un trône et traitée en « taille héroïque ». Il s'agit ici du roi Nabû-apal-iddina (milieu du IX^e siècle avant notre ère) lui-même, introduit et présenté par deux divinités inférieures. jouant le rôle d'intercesseurs, au grand-dieu solaire ^dShamash, le dieu tutélaire de la cité.

²⁵ L.W. KING, *Babylonian Boundary-Stones and Memorial-Tablets in the British Museum*, Londres, 1912, n° 36 et Pls. XCVIII-XCIX [cité : BBS + pl.]. – Voir les études de : J. JEREMIAS, « Die Cultustafel von Sippar », in *Beiträge zur Assyriologie* 1/1890, pp. 268-292 ; S.A. RASHID, « Zur Sonnentafel von Sippar », in *Berliner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte*, 7/1967, pp. 297-309 et Pls. 4-7. Représentations (notamment) in J.H. POTRATZ, *Die Kunst des Alten Orients*, in coll. « Kröners Taschenausgabe », vol. 323, Stuttgart, 1961, pl. 49/1 (et pp. 214-215) ; A. PARROT, *Assur*, in coll. « L'univers des formes », Paris, 1961, p. 168 (fig. 215) ; etc.

²⁶ BM 91 004 pour le coffret : BM 91001 et 91002 pour les empreintes : cf. BBS, pl. C-CII, et S.A. RASHID, in *BJVF*, 7/1967, Pls. 4 et 7 (photographies).

²⁷ Trad. partielle par R. LABAT *e.a.*, in *Les Religions du Proche-Orient*, in coll. « Le trésor spirituel de l'humanité », Paris, 1970, pp. 115-116 : cp. J. JEREMIAS, in BA, 1/1980, pp. 269-277, et J.A. BRINKMAN, « A Note on the Shamash Cult at Sippar in the Eleventh Century BC », in *Revue d'Assyriologie*, 70/1976, pp. 183-184.



Fig. 3A. La « tablette solaire » de Sippar (BM 91000) du roi Nabû-apal-iddina (mi-IX^e siècle av. J.-C.) (© Trustees of the British Museum)

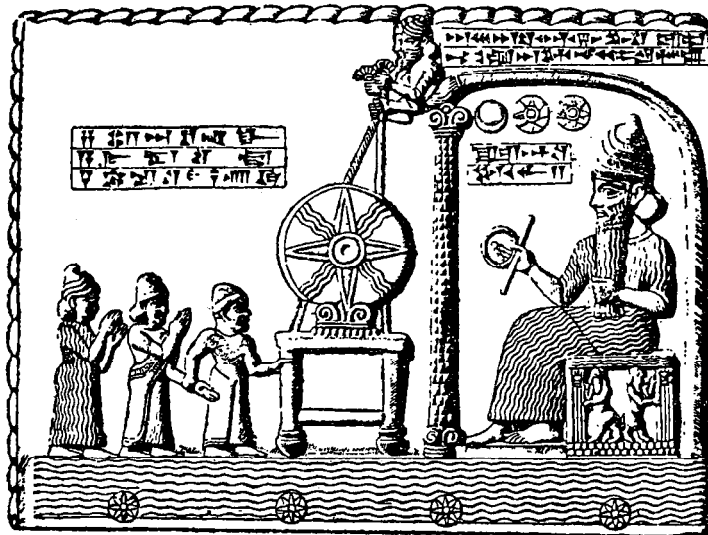


Fig. 3B. La « tablette solaire » de Sippar (BM 91000) du roi Nabû-apal-iddina (mi-IX^e siècle av. J.-C.). D'après P.-M. SCHUHL, *La Fabulation platonicienne*, (Paris 1947), p. 84 (fig. 3)

La scène se situe dans un cadre cosmique, au-dessus des lignes d'eau de l'abîme *Apsû*, dans un sanctuaire fondé sur l'imbrication montagnaise et surmonté des trois symboles ouraniens (de gauche à droite : la lune – pleine et en croissant –, le soleil et le symbole stellaire).

Le sanctuaire lui-même prend ici la forme d'un baldaquin (à la manière d'un *naos*) venant s'appuyer sur deux colonnes aux chapiteaux proto-ioniques ; chacune de ces colonnes est surmontée d'une figurine divine en protome, qui saisit l'extrémité d'une corde descendant vers une table-support, elle-même surmontée d'un emblème solaire qui occupe le centre géométrique de la scène.

Quelle *interprétation* peut-on présenter d'une telle scène ?

1) La ligne d'interprétation la plus répandue, s'appuie sur des sources classiques grecques, au premier rang desquelles figure le mythe d'Er le Pamphylien, cette vision de l'au-delà que Platon reprend au livre X de la *République* (613c-614c), à la suite de son exposé sur la *mimèsis*.

En voici un extrait significatif, surtout lorsqu'il se trouve illustré par la composition babylonienne que nous avons sous les yeux :

« [...] nous découvrîmes qu'en son milieu [de l'horizon],
« où se rejoignent les attaches du ciel, était suspendu
« un fuseau qui descendait sur les genoux de la Nécessité.
« Ce fuseau est le principe des révolutions célestes. »²⁸

Quoique partiel, le parallèle parut si probant que l'on rapprocha de cette scène un autre texte curieux, celui où Philostrate décrit Apollonius de Tyane 99 visitant, à Babylone, la salle où le roi rendait la justice; le toit en était une coupole de saphir semblable au ciel; quatre roues d'or y sont attachées, ainsi que des images divines.²⁹

Peut-on penser, comme le fait le regretté P.-M. SCHUHL dans sa *Fabulation platonicienne*,³⁰ que ces symboles et instruments cosmiques constituent pour Platon « le terme intermédiaire entre la pensée scientifique et le mythe eschatologique », selon un modèle qui serait alors oriental, sans doute babylonien ? En effet, nous savons par l'*Index Herculanensis* qu'un Chaldéen figurait parmi les élèves de l'Académie.

²⁸ Platon, *République*, trad. R. BACCOU. Paris. 1966, pp. 381-382, et le commentaire d'A. DIES, in *Platon, Œuvres complètes*, in coll. « Les Belles Lettres », tome VI, Paris, 1932, pp. LXVII-LXX.

²⁹ PHILOSTRATUS, *The Life of Apollonius of Tyana*, in coll. « The Loeb Classical Library », vol. I, Londres, 1969, chap. XXV, pp. 74-77.

³⁰ P.-M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, in coll. « Bibl. de philosophie contemporaine », Paris, 1947, pp. 83-85 (et fig. 3) ; Idem, *Platon et l'art de son temps* (Arts classiques), 2^e éd., Paris, 1952, 141 pp.

En poursuivant cette ligne d'interprétation avec Mircea ELIADE,³¹ on pourrait retrouver l'image homérique de la chaîne d'or (*aurea catena Homeri*, dont P. LEVEQUE a admirablement rassemblé le dossier)³² en tant que principe d'explication cosmologique.

Ainsi, toujours au livre X de la *République* (616 b-c), il est dit :

« [...] cette lumière était un lien qui enchaînait le ciel,
« comme les cordes qui font le tour des trières »

et (de la même façon) :

« elle [la lumière] retenait toutes les sphères tournantes. »

Cette représentation se retrouve dans le *Théétète*, (153c-d : éd. Diès). Mais qu'en est-il du monument figuré, au regard de ces spéculations cosmologiques ?

2) À l'opposé se présente maintenant une interprétation beaucoup plus concrète et proche du contexte historique du document. Elle se fonde tout simplement sur l'*inscription cunéiforme* qui constitue la partie inférieure et le revers de la tablette : en six colonnes, un texte de donation royale, dont le préambule constitue un rappel historique d'événements survenus deux siècles plus tôt, au XI^e siècle avant notre ère.

En ce temps-là, dit l'inscription:

« Du dieu Shamash, qui habite l'Ebabbara situé à Sippar, [ce lieu] qu'avaient ruiné les Soutéens, ces ennemis malfaisants, au cours des troubles et des bouleversements au pays d'Akkad et dont ils avaient détruit les images, les rites avaient été oubliés, la stèle du dieu et ses insignes étaient sorties de l'usage et personne ne pouvait plus les imaginer.

« Le roi de Babylone Simbar-Shipak³³ interrogea le dieu sur sa forme, mais celui-ci ne lui révéla pas son visage; sans avoir retrouvé sa statue (*šalmu*) et ses insignes, il envisagea cependant l'emblème (*nip̄hu*) du dieu Shamash, il rétablit des offrandes régulières [...]

« Par la suite, le roi de Babylone Nabû-apal-iddina [le dedicataire de notre document], qui chassa ces ennemis malfaisants que sont les Soutéens [...] sous son règne, le dieu Shamash qui, depuis longtemps, était courroucé contre Akkad et s'en était détourné, redevint amical, et retourna (vers Akkad) son visage.

³¹ M. ELIADE, *Méphistophélès et l'androgyne*, in coll. « Les Essais », vol. CIII, Paris, 1978, pp. 225-229.

³² P. LEVEQUE, *Aurea Catena Homeri, Une étude sur l'allégorie grecque*, in coll. « Annales Littér. de l'Université de Besançon » vol. 27, Paris, 1959, 90 pp. ; cf. déjà J. CARCOPINO, *Virgile et le mystère de la IV^e Eglogue*, éd. rev. et corr., Paris, 1943, pp. 85-86.

³³ Ou : Simmash-Shihu (1024-1007 avant notre ère).

[100] « Alors on retrouva sur la rive occidentale de l'Euphrate, un relief en argile cuite au four, sur lequel était figuré le dieu, avec sa forme et ses insignes. Le prêtre de Sippar (qui le trouva) [...] le montra au roi [...] à qui il était ainsi dévolu, sur ordre divin, de refaire cette image.

« Avec le concours de la sagesse du dieu Ea [...], il fit soigneusement exécuter, comme elle devait l'être, [...] cette image du grand Seigneur Shamash. Sur les bords de l'Euphrate, face au soleil, il 'lava' la bouche de la statue, conformément aux rites purificateurs d'Ea et de Marduk, et il lui fit prendre place sur son trône. »³⁴

En s'appuyant sur ce texte, et en s'en tenant à son aspect le plus anecdotique – celui de la redécouverte de la statue sur les rives du fleuve et de sa réinstallation dans son temple –, certains auteurs présentent une lecture réductrice de notre relief : il s'agirait d'une simple scène de déménagement, où la représentation saisit ce moment du remplacement de l'emblème, le disque solaire (*nip̄u*) par la statue (*šalmu*) à figure humaine et trônant en majesté « du grand Seigneur ^dShamash ». ³⁵

Entre ces deux lectures actuellement présentées, en sur – ou sous-interprétation du monument, où se situe l'incidence de notre quête mimétique?

3) Il nous semble possible d'ouvrir une troisième voie, qui tienne compte à la fois du préambule historique de l'inscription cunéiforme et du cadre cosmique de la scène religieuse ici figurée.

Il est en effet difficile de limiter le sens de cette scène à un simple déplacement d'objets, fût-ce dans un cadre rituel, car ce thème de l'absence momentanée de la statue divine est fondamental et il sous-tend notamment les moments forts de la composition mythologique intitulée *Epopée d'Erra*, dont toute la trame est marquée par « le courroux et l'éloignement du dieu, les catastrophes qui s'ensuivent, la statue divine désertée, perdue et souillée, avant qu'elle ne soit retrouvée, purifiée et à nouveau 'vivante' et glorifiée ». ³⁶

La portée cosmique de cette scène doit être reconnue par les divers éléments-cadres que nous avons décrits : l'abîme et la montagne cosmique du trône-temple, les symboles ouraniens des dieux, et surtout ces deux prototypes divins, comme en suspens au-dessus de l'édifice sacré et dont dépend en fin de compte le déplacement rituel de l'emblème du dieu-soleil.

En ce qui concerne notre thème de l'imitation, vous le voyez, ce document apporte une convergence fondamentale entre :

³⁴ Trad. R. LABAT, *Les Religions du Proche-Orient*, Paris, 1970, pp. 115-116

³⁵ Cf. J.A. BRINKMAN, in *Revue d'Assyriologie*, 70/1976, pp. 183-184.

³⁶ R. LABAT, *op. cit.*, p. 116.

– l’expression écrite de son inscription babylonienne, tout entière tendue vers ce but : retrouver la forme, qui est la présence, du dieu ; et

– la représentation figurée – avec ce soin extraordinaire dans la composition d’ensemble du cadre sacré et cosmique, et dans le traitement de détail des figures anthropomorphes – de la présence cultuelle de la divinité dans le sanctuaire de sa cité.

[101] Ici s’exprime, dans un contexte historique connu mais un cadre cosmique intemporel, la suprématie de la statue (*šalmu*) sur l’emblème (*niphu*), de l’image divine à figure humaine sur le simulacre et le substitut, car cette figure à forme humaine est à la fois l’expression et le garant de la réelle présence divine.

L’« image/ombre » et le thème de l’imitation

Si nous nous référons à nouveau au proverbe néo-assyrien LAS 145 et à sa thématique,³⁷ c’est pour y retrouver cette assonance dont le terme intermédiaire (*šalmu*, « image, statue ») reste inexprimé, mais c’est précisément dans ce jeu du non-dit entre le signifiant et le signifié que s’exprime la « pointe » du texte, selon la séquence :

ombre < statue > ressemblance.

Mais ceci demande explication : en effet, comme l’a écrit récemment encore l’un de nos collègues nord-américains : « Malheureusement, le glissement sémantique de ‘sombre’ à ‘image’ ne s’impose nullement. »³⁸ Ceci est certes vrai pour nous, Occidentaux du XX^e siècle, mais nous devons accepter ici l’enseignement de l’antique mentalité sémitique et revenir ainsi au point crucial des trois textes bibliques du livre de la Genèse (chap. I, v. 26 ; V, vv. 1 b et 3a ; IX, v. 6) cités initialement.

Ici surgit la question de l’étymologie du vocable hébraïque *šèlèm*, « image, statue, effigie » : dès la fin du XIX^e siècle, en effet, les deux principaux sémitisants allemands s’opposèrent sur ce point, et la question n’a guère évolué depuis cette date, malgré la parution de fort nombreuses études.³⁹

³⁷ Voir *supra*, notes 19 et 20.

³⁸ P.-E. DION, in *SDB*, fasc. 55, Paris, 1981, col. 373.

³⁹ Cf. notamment P. HUMBERT, *Études ...*, Neuchâtel, 1940, pp. 155-156 ; P. BORDREUIL, « À l’ombre d’Elohim », in *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses*, 46/1966, pp. 368-391 ; I.H. EYBERS, « The Root Š-L in Hebrew Words », in *Journal of Northwest Semitic Languages*, 2/1972, pp. 23-36 ; D.J.A. CLINES, « The Etymology of Hebrew *Šèlèm* », *ibidem*, 3/1974, pp. 19-25. – Pour le domaine latin. cp. J. NOVÁKOVÁ, *Umbra. Ein Beitrag zur dichterischen Semantik*, Berlin, 1964, 174 pp.

– pour l'un, Th. NÖLDEKE, *ṣēlēm* serait à rattacher à la racine arabe *ṣalama* « couper, tailler, retrancher » (cp. akkad. *ṣalmu* « image, statue »), tout comme l'hébreu *pēsēl*, « image taillée » dérive du verbe *pāsal*, « couper, ciseler » (mais ici avec le sens péjoratif d'« idole », comme dans l'interdit d'Exode, chap. XX, v. 4a) ;

– pour le second, Fr. DELITZSCH, il faudrait songer à la racine akkadienne *ṣalāmu* « être sombre » (attestée également en sud-arabique), à laquelle s'apparente le substantif *ṣillu*, qui signifie à la fois « ombre » et « protection ».

Mais les deux explications sont-elles vraiment contradictoires et faut-il scinder en deux la racine-notion pour la seule satisfaction classificatrice des lexicographes et pour la seule raison que nos langues occidentales ne peuvent en fournir que des traductions partielles ?

Nous ne le pensons pas. En effet, comme l'établissait déjà le parallélisme implicite du proverbe néo-assyrien *LAS 145* entre « ombre » et « statue », ces deux termes, loin de se trouver en contradiction sémantique, doivent au contraire se comprendre en liaison directe si l'on songe aux procédés archaïques de [102] fabrication de l'image que l'écriture pictographique sumérienne (cf. le logogramme GISH.MI) a pu nous transmettre : il s'agit de la technique du « dessin par ombre portée », qu'étudia si bien Edmond POTTIER⁴⁰ pour la céramique « à figures noires » et « orientalisante » en Grèce, antérieures au V^e siècle avant notre ère, notamment.

Bien des implications, riches d'enseignement pour notre thème de l'imitation, se dégagent de cette observation concrète à caractère technique. Elles peuvent caractériser, du même coup, les relations d'opposition créatrice entre nos deux civilisations nourricières, la sémitique orientale et la grecque classique, et nous y retrouvons toute la tension mimétique définie initialement par E. AUERBACH.⁴¹

Dans le monde grec, tout d'abord, et la réflexion philosophique classique, intervient ici le mythe platonicien de la Caverne, où séjournent « ces étranges prisonniers [qui] nous ressemblent » (*République*, VII, 514-b). Ne sommes-nous pas en présence d'un spectacle des ombres d'origine orien-

⁴⁰ E. POTTIER, « Le dessin par ombre portée chez les Grecs », in *Revue des études grecques*, 1898, pp. 355-388 = *Recueil Edmond Pottier, Études d'art et d'archéologie*, Paris, 1937, pp. 262-295 (16 figs.).

⁴¹ Voir *supra*, note 3, et cp. Cl. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953, et Th. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. 3^e éd., Göttingen, 1959.

tale, d'une projection skiagraphique (« *Schattenbild* »),⁴² qui ne saurait être que le reflet évanescant de la réalité et de la vérité humaines ?

Ceci afin de nous rappeler, avec HEIDEGGER à propos de Platon, que :

« *L'interprétation de l'être comme εἶδος, présence dans l'aspect < Anwesen im Aussehen > présuppose l'interprétation de la vérité comme ἀλήθεια – Un-verstelltheit.* – Voilà ce qu'il s'agit de retenir, si c'est selon la conception de Platon, c'est-à-dire au sens grec, que nous voulons saisir le rapport de l'art (μίμησις) à la vérité. C'est dans ce domaine-là uniquement que prennent naissance les questions de Platon. Et c'est à partir de lui qu'elles reçoivent la possibilité d'une réponse. »⁴³

Dans la terminologie sémitique et l'idéologie royale du Proche-Orient antique jusqu'à l'empire achéménide, par contre, « ombre » signifie « protection » par une instance souveraine et divine, en même temps que représentation légitime (au double sens du terme) de cette instance sur terre, *hic et nunc*. Ce thème fondamental sera figuré dans l'iconographie royale et palatiale par le motif du « parasol protégeant exclusivement le souverain », depuis l'époque assyrienne jusqu'à Darius I^{er}, sur la porte du Tripylon à Persépolis [figures 4, 5 et 6].⁴⁴

⁴² Cf. P.-M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne*, Paris, 1947, pp. 59-62.

⁴³ M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, trad. P. KLOSSOWSKI, Paris, 1971, pp. 166-167, cité d'après Ph. LACOUÉ-LABARTHE, « Typographie », in *Mimésis. Désarticulations*, in coll. « La philosophie en effet », Paris, 1975, pp. 165-270 (p. 207, et cf. pp. 250-251).

⁴⁴ Voir les légendes des figures (fig. 4-6), et cf. pour la fig. 4 : A. PARROT, *Assur*, Paris, 1961, p. 35 (fig. 40/B) ; pour une reprise du motif dans l'Iran sassanide (VI^e siècle de notre ère), cf. A. GODARD, *L'Art de l'Iran*, Paris, 1962, Pl. 114.



Fig. 4. « Obélisque noir » de Salmanasar III (mi-IX^e s. av. J.-C.), 2^e registre : « Le tribut de Jéhu » (BM 118885 – détail) (© Trustees of the British Museum)



Fig. 5. Bas-relief de Tiglat-piléser III (745-727 av. J.-C.). Nimrud (BM 118908 – détail) (© Trustees of the British Museum)



Fig. 6. Porte du Tripylon à Persépolis (VIe-Ve s. av. J.-C.) : le roi Darius Ier sous le parasol. D'après G. WALSER, *Persépolis : la cité royale de Darius*, Fribourg, 1981, p. 109.

Tout comme l'effigie (statue ou stèle) du souverain oriental est dressée aux confins de son royaume pour y affirmer son autorité légitime et sa puissance menaçante face aux envahisseurs historiques et mythologiques,⁴⁵

⁴⁵ Cf. B. ALBREKTSON, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, in coll. « Coniectanea Biblica. Old Testament Series », vol. 1, Lund, 1967, pp. 42-52, et la recension de W.G. LAMBERT, in *Orientalia*, 39/1970, pp. 170-177 ; et M. COGAN, *Imperialism and Religion : Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries BCE*, in coll. « Society of Biblical Literature. Monograph Series », vol. 19, Missoula, 1974, 136 pp. (3 figs.).

ainsi l'image-projection de l'ombre suzeraine de la divinité fonde le pouvoir royal de son représentant terrestre.⁴⁶

Ici à nouveau, s'impose l'intuition du même philosophe, HEIDEGGER, dans sa réflexion sur le concept de stèle (*Ge-stell*) :

« Dans l'appellation *Ge-stell*, le verbe *stellen* ne désigne pas seulement la provocation < *das Herausfordern* >, il doit en même temps conserver les [104] résonances d'un autre *stellen* dont il dérive, à savoir celui de ce *Herstellen* et *Dars-tellen* qui, au sens de la Ποίησις, fait apparaître le présent dans la non-occultation < le dévoilement, *die Unverborgenheit* >. Ce *Herstellen* producteur < *hervorbringend* >, par exemple, l'érection < *das Aufstellen* > d'une statue dans l'enceinte d'un temple, et, d'autre part, le commettre provoquant < *das herausfordernde Bestellen* > que nous considérons en ce moment, sont sans doute profondément différents et demeurent pourtant apparentés dans leur être. Tous deux sont des modes du découverturement < *Entbergen* >, de l'ἀλήθεια. »⁴⁷

Mais l'auteur biblique de tradition sacerdotale (*P*), en inversant à la fois le principe anthropomorphique général et le principe exclusivement royal de la conception proche-orientale du divin, fait de toute créature humaine le re-présentant du Dieu unique dans l'univers qu'il a créé. Par-là il lui accorde tout à la fois – en perspective anthropologique et éthique⁴⁸ – son autonomie et sa légitimité, sa dignité et sa liberté.

⁴⁶ Sur la notion d'image divine (et cultuelle), qui ne peut être envisagée ici qu'en perspective lointaine, cf. : pour le domaine oriental et biblique : E. UNGER, Art. « Götterbild », in *Reallexikon der Vorgeschichte*, vol. IV, Berlin, 1926, pp. 412-441 ; R. M. BOEHMER, Art. « Götterdarstellungen (in der Bildkunst) », in *Reallexikon der Assyriologie*, vol. III, Berlin, 1959-1971, pp. 466-469 ; B. HROUDA, J. KRECHER, Art. « Göttersymbole und -attribute », *ibidem*, pp. 483-498 ; P. WELTEN, K. GALLING, Art. « Götterbild (männliches u. weibliches) », in *Biblisches Reallexikon*, 2^e éd. rev. et compl., Tübingen, 1977, pp. 99-119 (fig. 30-31) ; etc. – Pour l'Antiquité classique, cf. : V. MÜLLER, Art. « Kultbild », in *Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, G. WISSOWA – W. KROLL éds., Supplementband V, Stuttgart, 1931, col. 472-511 ; Ch. CLERC, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du I^{er} siècle après J.-C.*, Paris, 1915, XV + 264 pp. ; E. WILL, *Le relief cultuel gréco-romain. Contribution à l'histoire de l'art de l'Empire romain*, in coll. « Bibl. des Écoles franç. d'Athènes », fasc. 183, Paris, 1955, 492 pp.

⁴⁷ Cité d'après Ph. LACOUÉ-LABARTHE, in *Mimèsis. Désarticulations*, Paris, 1975, pp. 190-201 (= p. 192).

⁴⁸ Cf. E. JACOB, « Les bases théologiques de l'éthique de l'Ancien Testament », in *Supplements to Vetus Testamentum. Congress Volume, Oxford 1959*, vol. VII, Leyde, 1960, pp. 39-51 (voir pp. 48-51 : « Imago Dei »).

III.

ÉTUDES SUR L'ALLIANCE

Genèse 31/43 - 32/1 – un récit de pacte bipartite : son arrière-plan rituel et sa cohérence narrative

Le bel ouvrage d'Albert DE PURY sur *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. – Genèse 28 et les traditions patriarcales*,¹ demeurera longtemps une référence pour l'étude du livre de la Genèse. Dans ce volume collectif consacré au premier des livres de la Bible hébraïque, il m'est un plaisir d'offrir cette brève étude – un peu à contre-courant, il est vrai – à celui dont le sens critique et l'humour sont rarement pris en défaut. Tant de souvenirs communs nous lient, depuis notre année d'études auprès de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (1964/65), que je voudrais exprimer au dédicataire de ce volume – par cette modeste étude qui rejoint en partie les siennes – mon témoignage d'estime et d'amitié.

Mon propos ne sera pas, dans cette brève contribution, de réexaminer l'ensemble des questions relatives à ce texte difficile, complexe et même altéré selon l'avis de nombreux critiques, mais de tenter une nouvelle approche de cette péripécie, moins attentive à ses contradictions internes et à ses « doublets » supposés, afin de rendre compte de son contexte culturel et rituel et, de ce fait, de la possibilité de sa cohérence narrative – qui lui a toujours été plus ou moins refusée.

Genèse 31/43 - 32/1 : – Traduction –

(43) Laban répondit et dit à Jacob:

« Les filles sont mes filles et les fils sont mes fils, le petit bétail est mon petit bétail et tout ce que tu vois est à moi. Et à mes filles, que leur ferai-je aujourd'hui, ou à leurs fils, qu'elles ont enfantés ? (44) Maintenant donc, allons, concluons une alliance (*nkrth bryt*), moi et toi, et qu'il y ait un témoin (*'d*) entre moi et toi ! »

164 (45) Alors Jacob prit une pierre et l'érigea en stèle. (46) Puis Jacob dit à ses frères:

« Ramassez des pierres ! » Ils prirent des pierres et en firent un monceau. Et ils mangèrent là, sur le monceau {de pierres}.

¹ (Études Bibliques) vols. I-II, Paris, 1975.

(47) Et Laban l'appela : « *Y^egar-Sâhadûtâ* » et Jacob l'appela : « *Gal^e'èd* ».

(48) Et Laban dit :

« Ce monceau {de pierres} est aujourd'hui témoin entre moi et toi ! » – c'est pourquoi on l'a appelé du nom de : « *Gal^e'èd* », (49) et aussi « *Mispâh* », car il {= Laban, v. 48} avait dit :

« Que Yahwèh surveille entre moi et toi, lorsque nous serons cachés l'un de l'autre ! (50) Si tu humilies mes filles et si tu prends des femmes en plus de mes filles, lorsqu'il n'y aura pas d'homme *de votre parenté pour le voir* (a), c'est 'Elohîm qui est/sera témoin entre moi et toi ! »

(51) Puis Laban dit à Jacob :

« Voici ce monceau {de pierres} et voici la stèle {= pierre dressée} que j'ai érigée entre moi et toi ! (52) Témoin sera ce monceau {de pierres}, et témoin la stèle, que je ne passerai pas de ton côté au-delà de ce monceau et que, toi, tu ne passeras pas de mon côté au-delà de ce monceau et de cette stèle en vue de {faire le} mal. (53) Que le Dieu d'Abraham et le Dieu de Nahor jugent entre nous ! – Dieu de leur père ».

Alors Jacob jura par l'« *Effroi* » de son père Isaac.

<ou> Alors Jacob jura par l'*assemblée de son père* (b) Isaac.

(54) Puis Jacob offrit un sacrifice sur la montagne et il convoqua ses frères à manger le repas; et ils mangèrent le pain et passèrent la nuit sur la montagne.

(32,1) Laban se leva de bon matin, il embrassa ses fils et ses filles, les bénit; il s'en alla et retourna en son lieu {= chez lui}.

Notes de critique textuelle

[N.B. : Nous limiterons ici ces notes à l'essentiel, uniquement dans la mesure où elles concernent directement notre sujet et les nouvelles hypothèses qui l'étaient; en effet, ce travail de critique textuelle a déjà été présenté de manière très détaillée par le passé, notamment par WESTERMANN, *Genesis*, pp. 592-597 (et 607-611), et OTTOSSON, *Gilead*, pp. 39-41] :

(a) – v. 50b : *T.M* est difficile (*Vulg.* paraphrase le texte) ; une solution intéressante a été présentée par SNAITH, in *VT* 14, 1964, p. 373, qui propose de lire '*ammênû* (rare) au lieu de '*immênû* (cf. 2 S 10, 12 // 1 Ch 19, 13 ; Jr 46, 16); ce sens de la racine '*am* trouve des attestations fréquentes dans l'onomastique amorrite (cf. H.B. HUFFMON, *Amorite Personal Names in the Mari Texts. – A Structural and Lexical Study*, Baltimore, 1965, pp. 196-198) et pourrait constituer un indice supplémentaire de l'antiquité de la tradition qui constitue la base du récit biblique.

[165] (b) – v. 53b : suite à une confusion entre *d* et *r* (possible à la fois en écriture paléo-hébraïque *et* en hébreu carré !) : la lecture *bphr* (au lieu de : *bphd*) correspondrait alors bien au « pattern » du rituel de culte des ancêtres associé à la *maššêbâh* et au repas sacrificiel (Gn 31, 47 & 54) : cf. DE MOOR, « Standing Stones » (spécialement pp. 15-16, nn. 97-100, pour les textes d'Ugarit parallèles) ; – sur l'expression : *paḥad Isra'el*, et les difficultés qu'elle soulève, cf. J. HOFTIJZER, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, Leiden, 1956, p. 40 (n. 48), et WESTERMANN, *Genesis*, p. 607.

À la première lecture de ce texte, on ne peut qu'être frappé par sa complexité et sa difficulté. C'est donc un peu sous forme de gageure que j'en proposerai ici une nouvelle approche, ne prétendant nullement en résoudre l'ensemble des difficultés, mais proposant plutôt à son sujet un nouveau regard : plutôt que d'en proposer un nouveau découpage en deux versions,

ou deux traditions, qui seraient ici combinées (depuis H. GUNKEL), nous rechercherons ici quel pourrait être le principe d'unité et de cohérence interne d'un texte narratif de la *Genèse* relatif à un pacte, individuel et collectif, lequel est marqué par l'érection d'un (ou plusieurs) monument(s) commémoratif(s) et l'accomplissement de rites adéquats.

A) L'analyse littéraire
(les deux versions combinées selon H. GUNKEL)

On connaît la solution proposée par la méthode de *critique littéraire*, illustrée par H. GUNKEL, dès 1902,² afin de résorber « les incohérences internes » du texte de *Genèse* 31, 44-54. Voici la liste de ces principales « incohérences internes », qui amenèrent cet auteur à supposer (c'est une hypothèse de travail !) l'existence de deux versions combinées d'un même événement (ou de deux événements similaires ?) :

- la conclusion du pacte représente en partie un accord entre deux personnes (v. 50) et en partie un traité collectif, relevant du droit international (v. 52) ;
- deux types de monuments (« symboles sacrés » ?³), la stèle (*maššèbâh*, v. 45) et le cairn (*gal*, v. 46) ;
- deux lieux différents sont mentionnés, Giléad (*Galé'ed*), au v. 48, et Mišpâh au v. 49 ;
- deux repas sacrificiels ont lieu, aux v. 46c et 54 ;
- deux invocations sont adressées à Dieu, aux v. 49-50 et 53,
- où deux épithètes divines différentes sont citées, aux v. 53a et 53b.

[166] De l'accumulation de ces « doublets », qui lui semble marquer une nette dualité de caractère du récit, H. GUNKEL conclut à l'existence de deux « versions » (*Quellenscheidung*) :

1°) un récit dont le lieu est Mišpâh et qui concerne un accord entre deux personnes (v. 50 — « *ein Vertrag der Einzelpersonen* ») ; il inclut les vv. 43, 45, 49-50, 53b-54, et relève de la « source *E* » ;

2°) une version dont le lieu est Giléad (*Galé'ed*) et qui relate un traité collectif, relevant du droit international (v. 52) ; elle comprend les vv. 44, 46, 51-53a, 48!, et relève de la « source *J* ».

En un stade ultérieur, le rédacteur *JE* aurait ajouté des expressions harmonisantes (vv. 51-52, gloses), tandis que les v.47 (et 49) proviendraient d'un rédacteur final.⁴

² GUNKEL, *Genesis*, pp. 350-353.

³ Ainsi OTTOSSON, *Gilead*, p. 42.

Critique

Cette mise en évidence du caractère « duel », si évident, de ce récit d'un pacte entre Jacob et Laban constitue certainement un acquis important de la méthode de critique littéraire, mais il faut se demander si les véritables bases de la dualité du récit ont été bien comprises ? En effet, E. BLUM a déjà finement noté que « ces éléments narratifs doubles ne se laissent pas interpréter sans autre comme des 'doublets' »⁵ et ne renvoient donc pas nécessairement à deux recensions littéraires différentes :

1) Même si l'on admettait le caractère « duel » de ce récit, on ne peut manquer de noter que des variations internes apparaîtront dans la suite de l'histoire de la recherche à son sujet : – à titre d'exemple, on notera que M. NOTH, dans son : *Überlieferungsgeschichte*⁶ attribue à la « version yahviste » (*J*) les vv. 46, (48, 49), 51-53a, ce qui représenterait un « récit » sensiblement différent ! – Pour sa part, A. [167] DE PURY⁷ opère une distinction entre les vv. 44-45, 49-50, 53b pour la « version élohiste » (*E*) et les vv. 46-48, 51-53a pour la « version yahviste » (*J*).⁸

2) À s'en tenir à l'hypothèse de H. GUNKEL elle-même, on notera qu'elle implique bien des distinctions forcées, voire des incohérences (à son tour !) :

– a) le style des vv. 50-54, si caractéristique du vocabulaire de l'alliance (pacte – contrat, cf. *infra*), n'étaye guère la séparation proposée (par H. GUNKEL & M. NOTH) entre les vv. 50 et 52 : – le v. 50 contient deux « clauses en 'im », par lesquelles Laban place le sort de ses filles sous la protection divine ; – au v. 52, apparaissent en parallèle deux « clauses en 'im lô' », qui mettent en évidence l'obligation respective des deux partenaires : « ne pas dépasser ce cairn », dans le but d'établir une frontière définitive et de mettre ainsi fin au conflit. Il y a là, sans conteste, un indice de cohérence littéraire interne au texte, dont la critique littéraire classique n'a pas tenu compte.

– b) Il n'est pas exact – à mon sens – de voir dans ce récit deux repas sacrificiels qui auraient eu lieu, selon les v. 46b et v. 54 : une lecture atten-

⁴ Ainsi WELLHAUSEN, *Compendium*, 1894³, p. 41, selon OTTOSSON, *Gilead*, p. 42 : « der Vers (47) ist der Zusatz eines Lesers, der hier sein aramäisches Licht hat leuchten lassen ».

⁵ BLUM, *Komposition*, p. 134.

⁶ NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, p. 31 ; ceci est rappelé par DE PURY, *Promesse divine*, p. 407 (n. 205).

⁷ DE PURY, *Promesse divine*, vol. II, pp. 406-407 ; SEEBASS, « LXX », p. 32 y voit également un exemple de « Vermischung » dans le *TM* (donc à supprimer, – alors que dans *LXX*, qui constituerait la recension originelle, celle-ci n'existe pas), ... mais on voit bien ici combien les prémisses sont historiquement faussées (cf. – *infra* –, le Tableau documentaire, §§ D & E).

⁸ Pour d'autres découpages, tous différents, cf. BLUM, *Komposition*, pp. 132-133 (n. 2).

tive du texte montre en effet qu'il s'agit d'une part (v. 46b), d'un simple repas communautaire, d'autre part (v. 54a-b), d'un sacrifice marquant la conclusion du pacte, suivi à son tour d'un repas communautaire (sacral ?). Il y a là deux niveaux séquentiels du rituel de l'alliance, auquel il importera de prêter attention ci-après.

– c) Le fait de voir en v. 52 une « dualité » entre le v. 52a, qui fait de la pierre levée et du cairn des « témoins » – et le v. 52b, qui leur accorde le rôle de marquer la frontière établie,⁹ me semble également une distinction forcée – fort significative d'une analyse littéraire purement synchronique – car c'est ignorer la fonction diachronique de « mémorial-témoin » que revêtent ces monuments-frontière à la suite de leur érection initiale : éléments marquants du paysage, simultanément aux confins de deux régions et au sommet d'une montagne, ils constituent la base idéale d'un récit étiologique ultérieur – sans pour autant que celui-ci mette nécessairement en cause l'historicité de l'événement fondateur.

[168] La séparation des « sources » (*Quellenscheidung*) n'apportant ici guère de solution satisfaisante,¹⁰ la tâche de l'exégète consistera donc, à notre sens, à tenter de mieux définir le contexte culturel et religieux des actes et objets mentionnés dans ce récit, dont le mode de présentation autant que le déroulement narratif peuvent nous paraître étranges – tout comme ils l'ont déjà paru aux yeux des anciennes versions du texte biblique !

B) Genèse 31/43 – 32/1 à la lumière du milieu protobiblique

L'un des résultats les plus marquants de la publication et de l'étude des textes cunéiformes de Mari (XVIII^e siècle av. J.-C.) est la mise en évidence des liens du milieu « amorrite » (*i.e.* occidental) avec le milieu protobiblique : ainsi que l'écrit J.-M. DURAND, « la recherche actuelle retrouve de plus en plus de situations historiques de l'époque amorrite, telles que les illustrent les documents cunéiformes, dans le texte biblique, ... ». Il est très vraisemblable que des récits de ce début du II^e millénaire, tout particulièrement par le biais de la commémoration de morts glorieux, ont continué à être dits, mettant à la disposition des conteurs un stock d'expressions et des schémas de situations. – En voici un exemple entre bien d'autres : l'accord passé entre l'Hébreu Jacob et Laban l'Araméen (*Genèse* 31), sanctionné d'abord par un cairn, puis par une stèle anépigraphie, est un récit que l'on considérerait volontiers aujourd'hui comme de rédaction postexilique, rédi-

⁹ Ainsi WESTERMANN, *Genesis*, pp. 609-610 ; – à l'inverse, NOTH, « Land Gilead », p. 358, notait déjà : « dass sich zum einen Steinhäufen und Massebe ... an ein und demselben Heiligtum [=Ort] keineswegs ausschliessen, zum anderen auch die Namen hier nicht miteinander konkurrieren, ... » – cité d'après BLUM, *Komposition*, p. 134.

¹⁰ Ainsi BLUM, *Komposition*, pp. 132-134.

gé à partir d'une pluralité de sources. Cependant un parallèle étroit est désormais trouvé dans le dossier que constitue un conflit intertribal du XVIII^e s. av. n. ère débouchant sur une convention similaire, avec *monument commémoratif plus stèle* inscrite [= inédit *ARM HC A.3592*¹¹]. Il faut désormais admettre l'unité d'inspiration du récit biblique; il faut le considérer aussi comme l'écho attardé d'une époque révolue, celle où une convention était sanctionnée par un monument qu'explicitait un texte écrit.¹²

Cette approche programmatique de la part d'un orientaliste nous introduit bien au milieu ambiant de la Bible hébraïque, tel qu'il nous est actuellement connu, et nous permet – par rapport à notre texte de *Genèse 31* – d'en étayer les deux lignes de force qui le constituent, à savoir :

- 1) le rituel des « pierres dressées » et
- 2) la conclusion des pactes d'alliance.

169 1) *Le rituel des « pierres dressées »*

Dans l'attente de la publication définitive de ce dossier relatif aux « Stèles et bétyles »,¹³ et notamment du texte inédit précité, on ne peut que noter l'importance de la documentation ici évoquée pour la compréhension de *Gn 31, 43-54* : l'un des « doublets » les plus irréductibles du texte est celui de : « l'apparition côte à côte d'un 'monceau' et d'une *maššēbâh*, tous deux ayant la même fonction, [qui] reste un argument solide en faveur de l'hétérogénéité littéraire du texte », comme le notait très justement A. DE PURY.¹⁴ Cet argument étant maintenant écarté (ou du moins fortement relativisé) par la documentation mariote, il faut reconnaître, avec le même auteur, qu'« il est vrai que les stipulations du traité (v. 50 *E*, v. 52 *J*) ne sont pas mutuellement exclusives et que l'argumentation à partir des deux noms Gilead (v. 47sq.) et Mišpah (v. 49) reste conjecturale » (*ibidem*).

¹¹ Ce document est publié par DURAND, « Réalités amorrites », p. 32, dans les Actes du Colloque international sur : « *Les traditions amorrites et la Bible* », (Paris, E.P.H.E., IV^e Section, Juillet 1997) (cf. *RA*, 92/1998, pp. 3-39).

¹² DURAND, *Titres et Travaux*, pp. 37-38 (cet auteur ajoute: « mais transposées sous la forme de thèmes folkloriques »); cette dernière affirmation doit être soumise à critique, notamment à la lumière de l'ouvrage de DE PURY, *Promesse divine*, vol. II, pp. 345-470.

¹³ Cette publication est à paraître dans : *Archives Épistolaires de Mari*, III [= *ARM*, XXVI/3]; – à ce jour, le dossier des « bétyles » à Mari comporte : *ARM XIV/26-29*; *A.652 & M.7014* (publiés et commentés par DURAND, « Le culte des bétyles », pp. 79-84), ainsi que le rêve d'*AÉM*, I/1, N° 230, (1988), pp. 469-470 (avec restitution), et la lettre *AÉM*, I/2, N° 292, (1988), pp. 22-23 (sur le tronçonnage d'une grande stèle en trois morceaux); – pour une traduction (en espagnol) plus complète d'*ARM*, XIV/26 & 28, cf. DURAND, « La Religión en Siria », pp. 295-296 (= Chap. II/7, pp. 292-300, où figurent également les traductions partielles de divers « inédits »).

¹⁴ Ainsi DE PURY, *Promesse divine*, vol. II, p. 407 (n. 205), – dans sa discussion des arguments de OTTOSSON, *Gilead*, pp. 36-47, en faveur d'une unité littéraire du texte « mais ses arguments ne sont guère concluants », note-t-il en finale.

Presque un quart de siècle plus tard, il est clair que la situation documentaire a bien évolué (cf. le Tableau documentaire, §§ A-E ¹⁵) : l'apport essentiel de l'histoire de la recherche récente est constitué par cet important dossier relatif, à Mari, au *sikkan(um)* – « bétyle », au sens de : « résidence de la divinité », aux déjà très nombreux témoignages épigraphiques qui le concernent (cf. n. 13) et qui prouvent que ce terme – dérivé de la racine mariote *SKN* – « habiter, résider » – « représente de façon explicite une pierre de haute taille qui, non seulement, est susceptible de recevoir un culte, mais aussi se réfère à une divinité précise » ;¹⁶ il est intéressant de noter également que ces bétyles sont « des symboles 'épisodiques' que l'on amène pour une cérémonie précise » (*ibidem*), – ce qui correspond bien au récit de *Genèse* 31. Mais, plus importante encore est la correspondance établie entre ce terme akkadien de *sikkan(um)* et ses usages en domaine syro-¹⁷⁰anatolien : le pseudo-sumérogramme ^{na4}ZI.KIN – [qui inclut un jeu de mots populaire, associant les signes ZI – « vie » et KIN – « œuvre », d'où un sens dérivé de : « l'œuvre où vit (le dieu) » – cf. *És.* 40, 20a'] – est rendu en langue hittite par : ^{na4}*huwaši*, un terme d'emprunt provenant également de Syrie, du terme *humā/ūsum*, qui est à son tour déjà bien attesté à Mari.¹⁷

Cette unité et cette imbrication du vocabulaire établissent l'importance de ces éléments de culture matérielle et cultuelle que sont les « pierres dressées » en domaine syro-hittite, puis palestinien durant le II^e millénaire av. n. ère, depuis le Moyen Bronze (*IIA*) jusqu'au Récent Bronze ; de même, ces « pierres dressées » sont souvent intégrées dans des structures plus complexes, associant une (ou plusieurs) stèle(s) à des tas de pierres (de type *cairn*), des pierres plates (tables d'offrandes ?) ou un sol plâtré, mais établies à l'air libre, c.-à-d. sans être intégrées dans un édifice construit, donc « *extra muros* ». ¹⁸ Ces installations circonstancielles, « symboles épisodiques... pour une cérémonie précise »¹⁹, mais combien durables par leur permanence qui établit leur fonction commémorative (*Malstein*) dans le cadre du paysage,²⁰ sont en même temps lieux de rassemblement et bornes-

¹⁵ Dans le cadre de cette brève étude, il ne nous sera pas possible de présenter une étude détaillée de ces textes et documents; aussi nous prions le lecteur de bien vouloir se référer directement aux éditions de textes et aux études citées, ainsi qu'au « Tableau documentaire » ci-dessous.

¹⁶ Ainsi DURAND, « Le culte des bétyles », p. 83.

¹⁷ Cf. DURAND, « Le nom des bétyles », § 8 (pp. 5-6); HUTTER, « Kultstelen », § II. – « Die anatolischen und israelitischen Pendants zu *sikkanum* », pp. 91-103 (sp. pp. 91-92).

¹⁸ Ce dossier a été fort bien réuni par METTINGER, *No Graven Image ?*, pp. 135-197 : cf. pp. 152-153, Fig. 7.5 (Beth-Shemesh) ; pp. 153-155, Fig. 7.6 (« The Bull Site », Samarie) ; pp. 168-170, Fig. 7.15-18 (vallée d'Uvda) ; pp. 184-186, Fig. 7.29 (Gézer) ; etc. – (voir sp. Fig. 7.17).

¹⁹ Selon les termes de DURAND, « Le culte des bétyles », p. 83.

²⁰ Les difficultés de repérage de ces « structures » sont aujourd'hui réelles : cf. l'avis d'AVNER, cité par METTINGER, *No Graven Image ?*, p. 169 (n. 139) : « *The fact that other surveyors did not find maššebôth or found only a few, creates an 'optical error'* », ...

frontière, fondés dans la mémoire ancestrale et tribale. À cet égard, la dénomination d'un tel lieu jouera un rôle essentiel quant à sa qualification et sa mémorisation : ici, le « lieu » de la séparation du clan jacobite d'avec un groupe araméen (Laban) bénéficie de l'apport de la toponomastique,²¹ sans que nous puissions décider quelle part en est réelle ou artificielle. Notons simplement les deux remarquables séries d'assonances qui constituent la base de deux étologies nominales :

- a) vv. 47b-48 : *gal* + 'êd > *Galé'ed* ;
- b) vv. 49 : *šâpâh* <> *Mișpâh* // ¹ *mașșêbâh*.

[17] Dans la seconde séquence, il semble bien que l'assonance entre *Mișpâh* et *mașșêbâh* soit fortuite (plutôt que voulue et artificielle ?) : ceci ne devrait donc pas nous inciter à considérer « *dass auch die Massebe, sozusagen als Gegenstück zum 'Steinhaufen', der Erweiterung zuzurechnen ist* ». ²² Nous avons vu, grâce aux documents textuels et archéologiques du monde ambiant, à quel point cette distinction pouvait conduire à des conclusions erronées ; s'il y a « *Erweiterungen* » et rajouts dans cette péricope, il faut sans doute les situer au v. 47a (glose-traduction en araméen ?) et au v. 49, où le toponyme de *Mișpâh*, sans doute conforté par les notices historiques en Jg 10,17 et 11,11 qui font le lien entre les deux termes, est également associé à l'objet-clé de ce récit commémoratif, à savoir la *mașșêbâh* ! Ainsi peut-on conclure, à titre provisoire et dans la perspective narrative du texte, que : « *Place names of cultic and tribal significance from Transjordan find their aetiological explanation in Jacob's activities.* » ²³

À la lumière de ce premier dossier, il apparaît que le culte des bétyles – dont nous n'avons pu indiquer ici que les aspects essentiels, dans ses rapports avec la conclusion d'un pacte en milieu tribal (cf. – *infra* –, § 2) – constitue une réalité fondamentale, à la fois de la culture matérielle et religieuse, depuis l'époque amorrite ancienne et jusqu'à ses prolongements en Aram et en Israël.

et cette erreur ne peut que s'amplifier chez les philologues. Rappelons qu'historiquement ces structures lithiques sont attestées en Canaan-Palestine depuis le VI^e millénaire av. n.è. jusqu'à l'époque nabatéenne.

²¹ Nous n'aborderons pas ici ce problème des noms de lieux (doubles ?) et de leur localisation : cf., après les études de NOTH et DE VAUX, le résumé de la discussion in: OTTOSSON, *Gilead*, pp. 23-35

²² Ainsi BLUM, *Komposition*, p. 137.

²³ Selon les termes de OTTOSSON, *Gilead*, p. 36.

2) *La conclusion des pactes d'alliance :*

Le caractère binaire de la structure de l'alliance et la cohérence narrative de Gn 31. – Une autre hypothèse de recherche –

Pour *Genèse 31, 43-54*, la question principale, en effet, demeure: d'où provient cette dualité de caractère du récit, à partir de laquelle H. GUNKEL et ses adeptes concluent à l'existence de deux « versions » *J* et *E*, qui auraient par la suite été combinées (par *JE*) ? Cette hypothèse de la « *Quellenscheidung* » est-elle bien la seule et unique explication possible au caractère duel de ce récit, ainsi qu'on l'a admis depuis, de manière presque consensuelle ? En effet, on sait que la thèse de H. GUNKEL a été adoptée par la presque totalité des commentateurs de la *Genèse*, même si ce fut parfois avec des variations non négligeables.²⁴

Ce qui étonne dans ce texte, et qui a été fort bien mis en évidence par la critique littéraire depuis H. GUNKEL, c'est que l'existence de ces nombreux « doublets » [172] *semble* « présumer deux traités aux contenus différents, associés à différents lieux. »²⁵

Mais ce mode d'explication est-il vraiment le seul qui puisse rendre compte de la dualité, du caractère binaire de ce récit ? On notera d'abord que cette hypothèse, pourtant si répandue à ce jour, fait uniquement appel à des « critères internes » au texte lui-même, sans faire nullement appel au matériel comparatif²⁶ de la zone géographique et culturelle considérée, celle du Moyen-Euphrate, qui est l'Amurru (« l'Ouest ») – vu de la Babylonie.

Mais il y a plus : même quant aux « critères internes » au texte, ils ne sont pris en compte qu'à leur niveau formel (défini par la célèbre *Formgeschichte*) ; cette forme d'analyse littéraire, qui s'apparente parfois à la dissection, ignore l'autre composante interne au texte, celle du contenu thématique, de l'*en-jeu* principal, qui est ici celui d'une « alliance », d'un pacte bilatéral. – La question se pose alors en ces termes : cet *en-jeu* ne serait-il pas lui-même à l'origine du caractère binaire si marqué du texte ?

Notre texte se situe bien, en effet, dans le cadre de l'alliance – que l'on ne peut entièrement évacuer ici, en raison des termes techniques du v. 44 (*nkrth bryt* – « {coupons}/concluons une alliance »)²⁷ – même s'il s'agit en

²⁴ Ainsi VON RAD, *Das erste Buch Mose*, pp. 270-271; NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, p. 100.

²⁵ Ainsi OTTOSSON, *Gilead*, p. 42, dans sa présentation de la thèse adverse.

²⁶ Pour la méthode, cf. notre étude : « Des textes sémitiques anciens », pp. 127-156 [dans ce volume, pp. 93-121].

²⁷ En outre, bien des indices renvoient à cette structure binaire dans le texte, ainsi l'expression : « *entre moi et toi* » (v. 44 (2x), 48a, 49, 51) ; « *moi et toi* » (v. 52) et « *entre nous* » (v. 53a) ; ceci renvoie au vocabulaire technique de l'alliance : cf., à Mari, *biršunu* – « *entre eux* », attesté à 7 reprises dans la lettre *AÉM*, I/2, N° 404 – citée in *Les relations internationales*, pp. 69-94 (pp. 80, 82-84) ; la prép. accad. *birît* correspond à la

fait plutôt d'un simple pacte de non-agression que d'une véritable alliance engageant l'avenir; mais la structure de pensée et la forme littéraire initiales subsistent (cf. – *supra* –, § A) et il est sans doute bon de rappeler ici ce qu'il en était – dès la période babylonienne ancienne – en Syrie amorrite.

En effet, la pratique attestée à Mari, aussi bien qu'à Ešnunna, Ekallâtum et Babylone, présente une modalité diplomatique usuelle entre cités, qui semble formellement bien établie et nous permet d'établir, sinon la forme matérielle exacte, du moins le formulaire du document d'alliance :²⁸

- a) d'une part, l'envoi d'une « petite tablette » [*tuppum šeħrum*], un projet de traité auquel est associé le geste symbolique de : « se toucher la gorge » [*napištašu lapâtum*], puisque référence est faite à une : [*tuppi lipit napištum* – « tablette du toucher de la gorge »] ;
- [173] b) d'autre part, l'envoi de la « grande tablette » [*tuppum rabûm*], le traité définitif qui est marqué par le serment solennel par les dieux-témoins [*niš ili zakârum* – « prêter serment par les dieux »] et les malédictions y afférentes en cas de parjure, ainsi que l'établit la référence à une : [*tuppi niš ilim* – « tablette du serment par les dieux »].

On peut certes objecter – à juste titre – que la forme écrite du traité n'est nulle part évoquée dans notre texte, et que ce pacte n'a donné lieu à aucune forme écrite dans ce milieu semi-nomade du cycle de Jacob,²⁹ mais il serait historiquement peu sûr d'ignorer une structure de pensée si fortement fixée et formalisée, par l'écrit et – au préalable – par l'oral ; les rapprochements entre les deux moments de cette conclusion de l'alliance (cf. §§ a-b), tout comme entre les composantes du rituel lui-même [cf. le *Tableau documentaire*, §§ A-E] sont en effet trop précis et trop nombreux pour qu'il soit possible de ne pas en tenir compte. Cette structure « binaire » de l'alliance/pacte est si forte qu'elle a marqué les représentations de l'acte lui-même, à la fois par une iconographie « en miroir »³⁰ si caractéristique et maintenant bien connue, et par une diffusion du vocabulaire et des formules d'alliance dans la quasi totalité du Proche-Orient antique.

prép. hébr. *byn* – « entre », mais l'usage simultané des deux termes en hébreu ne constitue pas une tautologie (*pace* WEINFELD, *Th.Wb.z.A.T I*, 1972, col. 783).

²⁸ Cf. nos études in *Les relations internationales*, pp. 69-94, et « Alliance humaine », pp. 66-76 [dans ce volume, pp. 285-308 et pp. 309-322].

²⁹ La différence est ici la même qu'entre le texte de Mari – A.3592 (cf. *supra*, n. 11) et Gn 31, 43-54, où l'on trouve dans le texte le plus ancien et provenant d'un milieu urbain : « une convention similaire [c.-à-d. entre tribus – cf. CHARPIN, in *M.A.R.I.*, 8, 1997, p. 347, n. 24 – où ce texte est cité], avec monument commémoratif plus stèle inscrite » (ainsi DURAND, *Titres et travaux*, p. 38).

³⁰ Cf. in *Les relations internationales*, pp. 69-94 (Pl. I), et « Alliance humaine », p. 71 (5 Figures).

Faut-il s'étonner si fort, dès lors, de la structure « binaire » d'un texte tel que *Genèse 31, 43-54*, y trouver à toute force des traces d'incohérences, de doublets – donc de sources ou couches littéraires différentes, voire divergentes ? L'essentiel est ici, à notre sens, méconnu à savoir le caractère binaire de la structure de l'alliance elle-même, fortement formalisée dès la première moitié du II^e millénaire av. J.-C. en domaine syrien et qui trouve son écho dans la structure narrative – sans doute méconnue dès les premières versions, dont *LXX* – du texte.

La portée d'une telle hypothèse, dont on nous accordera qu'elle est étayée par une base documentaire de plus en plus ample [cf. le *Tableau documentaire*, où nous n'avons indiqué que les exemples les plus topiques], peut s'avérer importante quant à l'étude des traditions littéraires du Pentateuque dans son ensemble. Il faut en effet se demander, dès lors, si : « la double tradition concernant des événements aussi différenciés dans le temps et dans l'espace ne pose pas de problème insoluble » et si : « le récit d'Exode présente des dualités qui trahissent [174] en permanence une pluralité de sources » ?³¹ L'exemple classique de cette « dualité », dans le double récit de la rencontre au Sinaï, *Exode*, chaps. 19-24 et 32-34, avec les deux « versions » du Décalogue, en *Ex 20*, 8-17 et 34, 14-26, ne peut-il vraiment s'expliquer que par une « pluralité de sources » ? Nous ne le pensons pas.

Conclusion

À la lumière des deux « dossiers » qui viennent d'être ici trop brièvement évoqués, voici comment on pourrait tenter de restituer le scénario narratif, concret et rituel, qui a donné lieu au récit patriarcal, tel que nous le transmet le texte massorétique (*T.M*) :

- a) À l'occasion d'un *pacte*³² de fixation de frontière (et de non-agression, qui en constitue le corollaire obligé), les deux représentants des tribus araméenne (Laban) et israélite (Jacob-Israël) ont érigé *chacun* une stèle en Gilead (en son point culminant, v. 54). – [cf. *Tableau*, §§ A) & D), et Fig. 7.17, selon note 18].

³¹ Ainsi BORD, *La loi des Hébreux*, Ligugé, 1998, p. 32 (n. 18), – à la suite de E. BLUM, « Israël à la montagne de Dieu », pp. 271-295 ; – mais, à propos de *Gn 31*, cf. également BLUM, *Komposition*, pp. 132-140.

³² Malgré le v. 44a, il ne s'agit pas d'une véritable conclusion d'« alliance », car pratiquement toute perspective future se trouve exclue de l'accord; ceci ne signifie cependant pas que la « structure d'alliance » ait complètement disparu du récit (cf. le *Tableau*, & – *supra* –, § B/2).

- b) Ce pacte est confirmé, sous la forme d'un accord bilatéral, par un *serment*³³ (v. 52) exprimant solennellement la (double) obligation respective des deux partenaires (cf. vv. 52 et 50, avec les deux « clauses en *'îm {lô'}* » parallèles – cf. – *supra* –, § A/2/a). – [n.b. : le fait que ce double serment associe des stipulations d'ordre général, politique (la frontière), et des dispositions d'ordre semi-privé (le sort des femmes, vestige d'anciennes règles exogamiques ?), trouve des parallèles dans les accords d'alliance orientaux, notamment hittites.³⁴ – De même, du point de vue littéraire, le v. 50 se réfère bien aux vv. 26, 28 (et v. 43b), lesquels sont attribués par E. BLUM (p. 140) à la « *Grundschicht* » du récit].
- c) L'érection de cette (double-)stèle, en même temps que le serment prononcé, est confirmée (et approuvée ?) par l'apport progressif de pierres de la part des [175] membres de la tribu (vv. 46a, 47b-48: *Galé'ed*) et constitue (progressivement ?) un *cairn*, autour duquel un repas communautaire (v. 46b) a lieu et qui sera à son tour « témoin », au plan humain (v. 52), de cet accord. – [cf. Tableau, §§ A), B), C') & E)].
- d) Pour le « groupe porteur de la première geste de Jacob »³⁵, ces stèles représentent la *résidence-présence* des « dieux-témoins » (en leur « assemblée » – v. 53b-corr. (note b), qui comprend également les ancêtres divinisés), garants du pacte. – [n.b. : il ne s'agit pas à proprement parler ici d'un « sanctuaire » bâti,³⁶ mais d'un lieu sacralisé par la présence des stèles; l'association ultérieure à un « *Heiligtum* » est sans doute due à la mention de *Mispâh* (v. 49 – cf. Jg 11,11 & 29, et cf. – *infra* –, § e)].
- e) Parmi ce groupe [ou, plus vraisemblablement, par le narrateur-traducteur du récit ?], une relation est établie entre le nom de la région montagnaise, Gilead, et la réalité/fonction de la structure érigée à l'occasion du pacte, à savoir : *gal* (cairn) + *'ed* (« témoin »). – [n.b. : les autres notices sont soit ultérieures, telle la glose araméenne (v. 47a?) et l'association entre *Galé'ed* et *Mispâh* (vv. 48. 49 ; cf. Jg 10,17 et 11,11), soit fortuites, telle l'assonance entre *Mispâh* et

³³ Voir l'ouvrage collectif : S. LAFONT (éd.), *Jurer et maudire : pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien* (Méditerranées 10-11), Paris, 1997, 249 pp.

³⁴ Ainsi que l'a déjà montré FINKELSCHERER, « Der Gilead-Vertrag », pp. 22-46; – cf. également BLUM, *Komposition*, p. 135.

³⁵ Ainsi DE PURY, « La tradition patriarcale », p. 269.

³⁶ Contra BLUM, *Komposition*, pp. 138-140, qui situe la première « composition » du cycle de Jacob à l'époque de Jéroboam I^{er} (fin X^e siècle av.) ; or DE PURY, « La tradition patriarcale », pp. 268-270, a bien montré que ce cycle ne concerne pas « l'Israël royal », mais celui des tribus, et se caractérise par « une certaine hostilité à la ville » – cf. également, pour la culture matérielle, *supra*, n. 18.

maššēbāh, et les développements rédactionnels qu'elle suscite]. – [cf. Tableau, § E)].

- f) Finalement, un repas sacrificiel (c.-à-d. réservant leur part aux « dieux-témoins ») a lieu sur la montagne de Gilead et, au terme d'un campement commun pour une dernière nuit, la séparation définitive entre les deux clans a lieu au petit matin, permettant ainsi à chaque groupe de migrer vers son territoire. – [cf. Tableau, §§ C) & C')].

L'analyse littéraire a bien montré que ce récit (31, 45-54) pouvait constituer un élément originel de la tradition relative à Jacob et Laban.³⁷ Il est par ailleurs intéressant de noter, pour la structure narrative de l'ensemble du cycle de Jacob et de la résolution de son conflit avec Laban, que cette « séparation » marquée par un pacte – qui n'est au fond qu'une alliance non aboutie – constitue en même temps la conclusion (avec le complément de liaison: 32,1-2a) de ce cycle « Jacob – Laban » et la transition vers le cycle « Jacob – Ésaü » (Gn 32-35 {36}).

Notre propos n'est certes pas d'affirmer que l'en-jeu du texte devrait se limiter à ce scénario narratif, dont nous venons de tenter ici la restitution sur la base de [176] documents comparatifs pertinents. Ce qui importe, c'est de reconnaître la possibilité, pour le moins, d'une cohérence historique et narrative à ce récit originel [« *Grundschicht* »] d'un pacte bipartite entre Jacob et Laban, sur la base de son arrière-plan culturel et rituel, maintenant mieux documenté et compris.

Car l'histoire du texte ne fait que commencer, ainsi que l'ont bien montré les études de l'histoire littéraire et des traditions, qui ont permis d'en saisir tous les éléments de tension et de développements ultérieurs.

Retenons-en ici uniquement les éléments essentiels :

- une première « composition » du cycle de Jacob, remontant au moins au VIII^e siècle av. J.-C. au royaume du Nord, offre une version « prophétique » de cette histoire des origines d'Israël, qui trouve son écho en *Osée 12*.³⁸ c'est à ce niveau prophétique de la tradition du texte de *Genèse 31* que l'unicité du Dieu d'Israël (cf. *Osée 12*, 3-7) et la permanence de sa promesse³⁹ sont fortement affirmées – le premier motif entraînant sans doute la mention d'une stèle *unique*, comme à Béthel (cf. avec *Gn 28* et *35*, 1-15), d'où cette « inégalité » du texte si souvent no-

³⁷ Ainsi BLUM, *Komposition*, pp. 139-140.

³⁸ Cf. DE PURY, « La tradition patriarcale », pp. 268-270, et ses belles études sur *Osée 12*, « Le cycle de Jacob », pp. 78-96 (= pp. 88-93), et « *Osée 12* », pp. 175-207.

³⁹ Le commentaire de WESTERMANN, *Genesis*, pp. 592-597 et 607-611, insiste beaucoup sur cet aspect (« par l'intervention de Dieu en faveur du plus faible », p. 611), tout en notant également au passage (vv. 51-53a) : « *die Zweiseitigkeit des Vertrages* » (p. 609).

tée par la critique, pour laquelle elle constitua, à vrai dire, une véritable « pierre d'achoppement » ;

- par rapport à *Gn 28* (et *35, 1-15*), nous considérons *Gn 31, 45-54* comme témoin d'une tradition archaïque, récit proche des pratiques cultu(r)elles et rituelles de l'Israël tribal, à l'époque prémonarchique (fin du II^e millénaire) – notamment pour le culte des « pierres dressées » et la pratique des rituels d'alliance qui y est associée: à ce titre, il peut constituer, tout comme *Gn 28**, un récit indépendant qui sera ultérieurement intégré au « cycle de Jacob » – notamment par rapport à l'épisode de Béthel (cf. *Gn 31, 45* et *28, 18*).

Pour ces ensembles littéraires, comme pour notre péricope de *Genèse 31*, il apparaît donc que d'autres principes explicatifs, toujours mieux documentés et enracinés dans les pratiques cultu(r)elles et rituelles de cette époque, peuvent maintenant – et devraient – être prises en compte. – Il y a près d'un quart de siècle, par son bel ouvrage sur : *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. – Genèse 28 et les traditions patriarcales*, Albert DE PURY avait montré la voie à suivre : que cette brève approche lui soit un signe de reconnaissance et d'encouragement dans sa quête – après et avec bien d'autres – de la vérité biblique.

[177] *Genèse 31,43-54 : Tableau documentaire :*
Données textuelles et archéologiques (exemples choisis)

<p>A) « Stèle érigée, dressée » : Gn 28,18 & 22a; 31,45 ; 35,14 :</p> <p>// – MARI : fragm. <i>M.7014</i>, l. 6 [izzaz] – cf. J.-M. Durand, « Bétyles ... » (1985), p. 83 (n. 14);</p> <p>– HITTITES : – « <i>Apologie de Hattušilis III</i> » ; K.U.B., XL, 2, 37 (Vs.) ; e.a. : cf. M. Hutter, « Kultstelen ... » (1990), pp. 94-95, 101-102 ;</p> <p>– EMAR : VI.3, N° 370, ll. 41-42 : [^{na4}sikkana išakkanû] ;</p> <p>– UGARIT : – <i>K.T.U.</i>, I.17. I, 26 : [nšb skn] – cf. M. Hutter, « Kultstelen ... », p. 99 (n. 82) ; <i>K.T.U.</i>, 6.13 ; 6.14 (voir p. 408/B) : – cf. J.C. de Moor, « Standing Stones... » (1995), pp. 5-7.</p>	<p>B) « Stèle + cairn » {= structure complexe} : Gn 31,45-48,51-52 :</p> <p>// – MARI : inédit A.3592 : – cf. J.-M. Durand, Titres et travaux, (1998), pp. 37-38 ;</p> <p>– SYRIE – PALESTINE : – cf. T.N.D. Mettinger, <i>No Graven Image ?</i> (1995), pp. 115-197 (ills.).</p>
<p>C) « Stèle & sacrifice(s) » : Gn 31,54a (cf. 46b & 54b) ; – cf. Osée 3,4b (// !) :</p> <p>// – MARI : inédit A.652, l. 3 : – cf. J.-M. Durand, « Bétyles ... » (1985), pp. 81-82, & inédit A.1948, ll. 13-16 : – cf. J.-M. Durand, in <i>Mitología y Religión...</i>, (1995), pp. 293 ;</p> <p>– HITTITES : – textes « <i>bel madgalti</i> », e.a. : – cf. M. Hutter, « Kultstelen ... » (1990), pp. 94-95 ;</p> <p>– UGARIT: <i>K.T.U.</i>, I.20 : I.4 ; I.161, I : – cf. J.C. de Moor, « Standing Stones... » (1995), pp. 14ss. ;</p> <p>– ALALAKH : statue du roi Idrimi, ll. 87-91 : – cf. J.C. de Moor, – <i>ibidem</i> –, p. 12 (n. 66) ;</p> <p>– EMAR: VI.3, N° 373, ll. 174'-184' (rituel de la fête-zukru) ; N° 375, ll. 6-8 & 14 ; (etc.) : – cf. D. Arnaud, <i>Emar VI.3</i>, (1986), pp. 363-364, 369-370 ; [cf. A. DE PURY, <i>Promesse divine</i> (1975), Vol. II, pp. 416-419; J.C. de Moor, – <i>ibid.</i> –, pp. 4-5].</p>	<p>C') « Stèle et repas » (après le sacrifice) : Gn 31,54; – (cf. 1 S 9,12-24) :</p> <p>// – EMAR : VI.3, N° 373, l. 178' (rituel) : – « <i>quand on a sacrifié, on mange (et) on boit</i> » –</p> <p>– cf. D. Arnaud, <i>Emar VI.3</i>, (1986), pp. 356 & 363.</p>
<p>D) « Stèle = borne-frontière » : Gn 31,52b :</p> <p>// – HITTITES : – <i>K.U.B.</i>, XL, 2,37 (Vs.) : « <i>Le {dieu-}Juge est la frontière, une stèle est érigée</i> »</p> <p>Cf. M. Hutter, « Kultstelen ... » (1990), p. 95 (n. 49), 97s., 100 ;</p>	<p>E) « Stèle – témoin » : Gn 31,44b,(47),48-52 ;</p> <p>– cf. Ex 24,4b ; Jos 22,27-28,34 ; 1 S 6,14-15,18b:</p> <p>// – HITTITES : – <i>K.U.B.</i>, XL, 2,37 (Vs.) ; <i>K.U.B.</i>, VII,5 + (rituel de conjuration) : – cf. M. Hutter, « Kultstelen ... » (1990), p. 95, 100, 102-103.</p> <p>– UGARIT (& A.T.) : – cf. E.J. Wilson, in <i>Akkadica</i>, 74-75, 1991, pp. 48-53 (= p. 49).</p>

178

Bibliographie

- D. ARNAUD, *Recherches au pays d'Aštata : Emar VI.1-3 – Textes sumériens et accadiens* (Synthèse 18), 3 vols, Paris, 1985-1986.
- E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn, 1984 (§ I/1.2.1.7 : « Genesis 31,45-32,2a » = pp. 132-140).
- E. BLUM, « Israël à la montagne de Dieu. – Remarques sur Ex 19-24; 32-34, et sur le contexte littéraire et historique de sa composition », in A. DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question* (Le monde de la Bible), Genève, 1989, pp. 271-295.
- H.T. BOSSERT, « Das H – H Wort für 'Malstein' », *Belleten* 16, 1952, pp. 502-504.
- J. CHAINE, *Le livre de la Genèse* (LD 3), Paris, 1948, (= pp. 338-341).
- D. CHARPIN, « Le bétyle au pays de Sumer », *N.A.B.U. – Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 1987/3 (Sept.), p. 41 (No 77).
- G. W. COATS, *Genesis. – With an Introduction to Narrative Literature* (The Forms of the Old Testament Literature 1), Grand Rapids, 1983 (= pp. 220-223).
- M. DAHOOD, « Is 'Eben Yisrâ'él a Divine Title 7 (Gn 49, 24) », *Biblica* 40, 1959, pp. 1002-1007.
- M. DARGA, « Über das Wesen des *Huwaši*-Steines nach hethitischen Kultinventaren », *Revue Hittite et Asiatique* 27, 1969, Fasc. 84-85, pp. 5-24 (Planches I-IV = pp. 21-24).
- A. DEGRAEVE, « Je t'écris au sujet d'une pierre ... », *Akkadica* 74-75, 1991, pp. 1-18.
- J.-M. DENTZER, « Édicules d'époque hellénistico-romaine et tradition des pierres cultuelles en Syrie et en Arabie », in P. MATTHIAE, M. VAN LOON, H. WEISS (éds.), *Resurrecting the Past. – A Joint Tribute to Adnan Bounni* (Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul), Istanbul, 1990, pp. 65-83 (dont 1 Tableau = pp. 77-79, et Planches 14-17 = pp. 80-83).
- M. DIETRICH, O. LORETZ, W. MAYER, « *Sikkanum* – 'Bétyle' », *UF* 21, 1989, pp. 133-139.
- H. DONNER, « Zu Gen. 28, 22 », *ZAW* 74, 1962, pp. 68-70.
- J.-M. DURAND, « Le culte des bétyles en Syrie », in J.-M. DURAND, J.-R. KUPPER (éds.), *Miscellanea babylonica. – Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, 1985, pp. 79-84.
- J.-M. DURAND, « Le dieu Abnu à Mari 7 », *N.A.B.U. – Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 1987/3 (Sept.), p. 42 (N° 78) & p. 45 (N° 85/b).
- 179 J.-M. DURAND, « Le nom des bétyles à Ebla et en Anatolie », *N.A.B.U. Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 1988/1 (Mars), pp. 5-6 (N° 8).
- J.-M. DURAND, *Archives Épistolaires de Mari* (A.R.M.T. XXVI/1), Paris, 1988 (texte N° 230 – « rêve », pp. 469-470).
- J.-M. DURAND, « La Religión en Siria durante la Época de los Reinos Amorreos según la Documentación de Mari », in P. MANDER et J.-M. DURAND, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. – Tome II/1 : Semitas Occidentales (Ebla, Mari)* (Estudios Orientales 8), Sadabell – Barcelona, 1995 (= pp. 125-533). – (Chap. II/7 : « Los betilos y el culto de las piedras » = pp. 292-300).
- J.-M. DURAND, *Titres et Travaux de... [Candidature au Collège de France]*, Paris, 1998 (= 38 pp.).
- J.-M. DURAND, « Réalités amorrites et traditions bibliques », *Revue d'Assyriologie* 92, 1998, pp. 3-39.

- B. FINKELSCHERER, « Der Gilead-Vertrag », *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 82, 1938, pp. 22-46.
- F.O. GARCIA-TRETO, « Genesis 31,44 and 'Gilead' », *ZAW* 79, 1967, pp. 13-17.
- H. GUNKEL, *Genesis, übersetzt und erklärt* (Handkommentar AT I/1), Göttingen, 1902², (= pp. 310-313).
- J.-G. HEINTZ, « Dieux captifs et voyageurs malgré eux : l'empreinte d'une thématique sémitique dans l'Ancien Testament. — À propos d'ARM XIV/8, EA 134 & Genèse 31,22-42 », in *Voyages et voyageurs au Proche-Orient Ancien* (Les Cahiers du Centre d'Étude du Proche-Orient Ancien 6), Louvain, 1995, pp. 99-110.
- J.-G. HEINTZ, « Des textes sémitiques anciens à la Bible hébraïque: un comparatisme légitime ? », in F. BOESPFLUG, F. DUNAND (éds.), *Le comparatisme en histoire des religions : pour un état de la question* (Patrimoines), Paris, 1997, pp. 127-156.
- J.-G. HEINTZ, « Alliance humaine — Alliance divine : documents d'époque babylonienne ancienne & Bible hébraïque. — Une esquisse », *BiNo* 86, 1997, pp. 66-76 (5 Figures = p. 71).
- M. HUTTER, « Kultstelen und Baityloi : Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel », in *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (OBO 129), Fribourg / Göttingen, 1993, pp. 87-108.
- O. LORETZ, « Stelen und Sohnespflicht im Totenkult Kanaans und Israels : *skn* (KTU 1.17 I 26) und *jd* (Jes. 56,5) », *UF* 21, 1989, pp. 241-246.
- O. LORETZ, « Semitischer Anikonismus und biblisches Bilderverbot », *UF* 26, 1994 [= 1995¹], pp. 209-223 (« Literatur » = pp. 221-223).
- B. MARGALIT, « Akkadian *SIKKANUM* and Ugaritic *SKN* », *N.A.B.U. — Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 1992/1 (Mars), p. 18 (N° 22).
- [180] T.N.D. METTINGER, *No Graven Image ? — Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (ConBib OT 42), Stockholm, 1995.
- J.C. DE MOOR, « Standing Stones and Ancestor Worship », *UF* 27, 1995, pp. 1-20.
- M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, Darmstadt, 1966³.
- M. OTTOSSON, *Gilead. — Tradition and History* (ConBib OT, 3), Lund, 1969 (= pp. 38-47, & pp. 29-32).
- J. PIRENNE, « Les 'arbay du dieu 'Amm de Labakh et leur sanctuaire rupestre », in *Études Sud-Arabes. — Recueil offert à Jacques Ryckmans* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 39), Louvain-la-Neuve, 1991, pp. 153-166 (dont Planches I-III = pp. 164-166).
- A. DE PURY, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. — Genèse 28 et les traditions patriarcales*, 2 vols. (Études Bibliques), Paris, 1975.
- A. DE PURY, « La tradition patriarcale en Genèse 12-35 », in A. DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question* (Le monde de la Bible), Genève, 1989, pp. 259-270.
- A. DE PURY, « Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël », in J.A. EMERTON (éd.), *Congress Volume. — Leuven, 1989* (VT Sup. XLIII), Leiden, 1991, pp. 78-96 (§ IV. — « Osée xii » = pp. 88-93).
- A. DE PURY, « Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque », in P. HAUDEBERT (éd.), *Le Pentateuque. — Débats et recherches* (LD 151), Paris, 1992, pp. 175-207 (= Chap. V).

- H. SEEBASS, « *LXX* und *MT* in Gen. 31,44-53 », *BiNo* 34, 1986, pp. 30-38.
- N.H. SNAITH, « Genesis XXXI,50 », *VT* 14, 1964, p. 373.
- B. SOYEZ, « Le bétyle dans le culte de l'Astarté phénicienne », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth), 47, 1972, pp. 147-169 & Planches I-VI (= 30 Figures).
- C. WESTERMANN, *Genesis* (BK.AT I/18-19), Neukirchen-Vluyn, 1981, pp. 561-720 (= pp. 592-611).
- E.J. WILSON, « Ugaritic ^c*d* and an Unusual Use of Sumerian ÍD », *Akkadica* 74-75, 1991, pp. 48-53.
- P. XELLA, « L'elemento 'bn nell'onomastico fenicio-punica », *UF* 20, 1988, pp. 387-392.
- W. ZWICKEL, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel. – Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas* (Forschungen zum Alten Testament 10), Tübingen, 1994.

Nouveaux traités d'époque babylonienne ancienne et formules d'alliance de la Bible hébraïque. Remarques préliminaires*

Les relations internationales, régies par un système de traités d'alliance, ne sont pas une invention de l'époque moderne. Afin de situer les enjeux, rappelons cependant le malheureux « jeu des alliances », à l'époque contemporaine, à l'aide de deux citations célèbres :

- la première nous vient d'Amérique du Nord :
 - « Combien de traités l'homme blanc a-t-il respectés ? Aucun.
 - Combien de traités l'Indien a-t-il brisés ? Aucun ! » ;
- la seconde nous est plus proche dans le temps et dans l'histoire et se trouve ainsi résumée, en un dialogue, fictif entre un diplomate anglais et Staline :
 - « Nous (les Occidentaux) avons signé, à Munich, avec Hitler, un traité qui vous déplaisait.
 - Vous avez signé, à Moscou, avec Ribbentrop, un pacte qui nous déplaisait. »¹

[70] L'histoire des débuts de la 2^{ème} guerre mondiale, des accords de Munich au pacte germano-soviétique, se trouve ainsi réduite à sa plus simple expression, mais il faut bien reconnaître que l'essentiel est dit, par la simple indication que le « pivot du jeu des alliances » est extérieur – donc supérieur – aux deux interlocuteurs.

* Les références bibliographiques concernant directement le sujet des « traités d'alliance » sont citées sous forme abrégée [Ex. : CHARPIN – 1990, p.] et renvoient à la « Bibliographie spéciale » en fin d'étude ; les autres titres sont cités, *in extenso*, en note. – Pour des données texto-bibliographiques plus précises, cf. nos : *Index documentaire de Mari & d'El-Amarna* (1975 & 1982), ainsi que les Bibliographies correspondantes (1990 & 1995, avec « Suppléments » in : *Akkadica*, 1992-1995, & sous presse : = *Travaux du GRESA* – Groupe de Recherches et d'Études Sémitiques Anciennes, Université de Strasbourg II).

¹ Extrait de Jean D'ORMESSON, *Le bonheur à San Miniato*, (Paris, 1987), p.165.

Nous verrons en effet, par l'histoire du Proche-Orient antique, à quel point les formes et les fonctions ont pu se fixer et se codifier tôt, notamment en domaine syro-mésopotamien et hittite d'où proviennent près de soixante « traités », dans l'état actuel de nos connaissances.² En effet, l'Égypte – ainsi que le note D.B. REDFORD, dans son récent ouvrage³ : *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times* – ne semble pas jouer un rôle fondateur en ce domaine :

« Bien qu'il soit fait référence à des accords internationaux établis entre l'Égypte et ses voisins, cette forme n'est pas originaire d'Égypte et nous ne connaissons que l'un de ces traités, à savoir le traité de paix entre Ramsès II et les Hittites, qui est traduit du hittite ».

Sous le terme de « traité », on entendra ici : tout engagement international entre deux ou plusieurs parties (représentées ou non par leurs souverains), accompagné d'actes solennels destinés à sceller et à valider cet accord pour l'avenir et par rapport à d'éventuels accords 'concurrentiels' (cp. EIDEM, 1991, p. 191).

Le genre littéraire du traité d'alliance se caractériserait ainsi par l'évolution historique suivante :

- aux « traités de suzeraineté », marqués par une série de stipulations/obligations unilatérales imposées au partenaire/vassal (Ebla, Lagash) ;
- [71] – succèdent les formules d'alliance d'époque paléo-babylonienne (Mari et Tell Leilan), de structure ternaire et qui insistent sur l'obligation de « sincérité » du vassal ;
- avant l'apparition des formulaires plus élaborés de l'empire hittite (influence sémitique ?) et de l'époque néo-assyrienne et araméenne.

Au vu des documents actuellement connus – et sous réserves de 'nouveau-tés' à paraître –, il ne semble pas établi que l'époque paléo-babylonienne ait connu de véritable traité bilatéral. Plutôt que l'« acte solennel d'alliance comportant le texte des deux engagements conjoints de part et d'autre, avec adjonction des empreintes de sceau et des malédictions » (DURAND, 1986, p. 115), on rencontre la procédure où : « chaque roi s'engage par rapport à un texte qui lui est soumis par son homologue : il

² WALTON J.H., *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context. – A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, (Grand Rapids, 1989), 256 pp. : [Chap. 4: « Covenants and Treaties » = pp. 95-109 : – *n.b.*: la liste des traités n'inclut pas les documents paléo-babyloniens auxquels il est fait référence ici; il faut donc la compléter par le Tableau I, *infra*].

³ REDFORD D.B., *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, (Princeton, 1992), p. 141. – Il faut cependant nuancer cette affirmation, notamment pour la XVIII^e Dyn. : cf. LORTON D. (1974), p. 172: « It is conceivable that the Egyptian expression here is a translation of the Akkadian, since the passage seems to paraphrase the contents of actual documents sent to the Egyptian king by his fellow great rulers ».

n'existait pas de texte de traité bilatéral, mais deux textes de traité unilatéral ratifiés simultanément » (CHARPIN, 1990, p. 110).⁴ Il faudra attendre l'époque médio-babylonienne, avec les archives d'El-Amarna (XIV^e siècle av. n.è.), pour rencontrer ce type de documents, que l'on peut considérer comme les réels prototypes des traités modernes.

I. – Les nouveaux traités d'alliance de la période paléo-babylonienne

A) Les sources (cf. Tableau I)

Pour cette période, le dossier relatif aux « traités d'alliance » est essentiellement constitué par la publication récente de textes de Mari (DURAND, 1986 ; CHARPIN, 1991 ; JOANNÈS, 1991) et de Tell Leilan (EIDEM, 1991) :

[72] Tableau I – Liste des traités paléo-babyloniens de Mari et de Tell Leilan

1) MARI :

N° 1) – N° inv. : M.6435+M.8987 – [Salle 115 – Date : Zimri-Lim 9'] :

- Contractants : Traité entre Zimri-Lim de Mari & Hammurabi de Babylone.
- Publication : DURAND J.-M., in : *Mél. Stève* (1986), pp. 111-114.

N° 2) – N° inv. : A.4626 :

- Contractants : Traité entre Zimri-Lim de Mari & Hammurabi de Babylone <contre le *sukkal* d'Élam> ;
- Publication : CHARPIN D., in : *Mél. Perrot* (1990), pp. 111-113.

N° 3) – N° inv. : A.361 :

- Contractants : Traité entre Zimri-Lim de Mari & Ibal-pî-El d'Ešnunna
- Publication : CHARPIN D., in : *Mél. Garelli* (1991), pp. 141-145 : [N° 3 – indir. – N° inv. : A. 1289+ / – *ibidem*, pp. 148-156].

N° 4) – N° inv. : A.96 : – cf. « Appendice »

- Contractants : Traité entre Zimri-Lim de Mari & Atamrum d'Andarig ;
- Publication : JOANNÈS F., in : *Mél. Garelli* (1991), pp. 167-169. [N° 4/a-indir. : – *ÀÉM I/I*, N°185-bis (= *ARM*, X/134+177) & N° 4/b-indir. : – *ARM(T) XIII/97*].

N° x) = « quelques fragments de traités repérés ... »,

- mentionnés par CHARPIN D., in : *Mél. Perrot* (1990), p. 110 (n. 8).

2) Tell Leilan :

N° « L.- Treaty 1-4 » : « numerous fragments of very large tablets containing the texts of political treaties » (EIDEM, 1991, p. 185) ;

- Cf. L.-Treaty 4) – N° inv. : L87-442+(447+1331) : « a unique example of an Old Assyrian treaty text » (p. 185) ;
- Provenance : « Lower Town Palace », Room 22 (Operation 3) ;
- Publication : EIDEM J., in : *Mél. Garelli* (1991), pp. 185-207.

⁴ Cette thèse de CHARPIN D., in : *Mélanges... J. Perrot* (1990), pp. 109-110, repose également sur l'analyse des archives épistolaires des représentants de Mari à l'étranger : cf. IDEM, *ARMT XXVI/2* (1988), pp. 7-232 (= p. 144) ; elle est acceptée par EIDEM J., *Mélanges... P. Garelli* (1991), pp. 190-191.

Publications :

- CHARPIN D., « Une alliance contre l'Élam et le rituel du *lipit napištim* », in : *Contribution à l'histoire de l'Iran. – Mélanges offerts à Jean Perrot*, VALLAT F., éd., (Paris, 1990), pp. 109-118 ; – [A.4626 = pp. 111-113 : Transcr. – Trad. – Photogr.].
- CHARPIN D., « Un traité entre Zimri-Lim de Mari et Ibâl-pî-El II d'Ešnunna », in : *Marchands, Diplomates et Empereurs. – Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, CHARPIN D., JOANNÈS F., eds., (Paris, 1991), pp. 139-166 (7 Planches).
- DURAND J.-M., « Fragments rejoints pour une histoire élamite », in : *Fragmenta Historiae Elamicae. – Mélanges offerts à M.J. Stève*, MEYER L. DE, GASCHE H., VALLAT F., eds., (Paris, 1986), pp. 111-128 ;
– (Photo- et Autographies = pp. 112-113 ; et pp. 119, 121).
- EIDEM J., « An Old Assyrian Treaty from Tell Leilan », in : *Marchands, Diplomates et Empereurs. – Études ... Paul Garelli*, (Paris, 1991), pp. 185-207 (3 Figs.).
- JOANNÈS F., « Le traité de vassalité d'Atamrum d'Andarig envers Zimri-Lim de Mari », in : *Marchands, Diplomates et Empereurs. – Études ... Paul Garelli*, (Paris, 1991), pp. 167-177 (2 Figs.).

[73] Dans le document *Mari N° 1* (DURAND, 1986, pp. 111-114), caractéristique de cette seconde phase (aB) de notre typologie provisoire des traités d'alliance, on notera la structure ternaire suivante :

- A) – serment par les dieux (ll. 1-4) ;⁵
- B) – stipulations & clauses (ll. 5-23) ;
- C) – malédictions finales (ll. 24-29).

Par ailleurs, on relèvera l'importance de formules significatives, constituant une véritable phraséologie quant aux rapports (positif/négatif) instaurés par l'alliance, insistant en conséquence sur l'obligation de sincérité totale (« la plénitude du cœur ») du vassal ; de son vocabulaire d'appartenance (« père »/« fils ») donc, mais également de rupture (« péché », « manquement ») et de jugement (*ša'ālum* !) ; du déroulement cérémoniel du rituel d'alliance, de sa vision implicite de l'histoire (« prologues historiques ») et de son interprétation éthique des rapports politiques faisant référence directe à la garantie et au jugement divins.

Notons d'emblée que ces documents d'époque paléo-babylonienne viennent corriger deux thèses erronées, souvent considérées comme acquises :

- a) celle de l'inexistence de traités *antérieurs* au milieu du II^e mill. av. J.-C., à savoir aux documents hittites (ainsi MCCARTHY, 1963) ;
- b) celle d'un mode de transmission purement oral des traités d'alliance de cette époque (ainsi KOROŠEC, dès 1931).⁶

⁵ En restituant [*ta-ma* – « jure (par)... »] à la fin des ll. 1-2 : – cf. EIDEM – 1991, p. 204 (note), et CHARPIN – 1991, p. 141 [= *Mari N° 3*].

⁶ Et repris in : *La civilisation de Mari*, KUPPER J.-R., éd., (Liège, 1967), p. 14; mais cp. déjà ARM I/37, l. 23 : *ša ina tuppi niš ilāni^{mes}* – « la tablette du serment des dieux » à propos duquel OPPENHEIM A.L. notait : « refers clearly to an 'international' treaty » (in : *J.N.E.S.*, 11/1952, p. 132) ; cf. *infra*, § C/2.

B) Les rituels de l'alliance et le serment devant les dieux

Dans ces traités, la fonction principale est la prestation du serment (*nîš ilim*) dans son cadre rituel : il s'agit d'un engagement solennel de la part des contractants, énoncé oralement et en public. Les textes écrits ont une existence parallèle, pouvant servir à la mise au point d'un accord, dans le cas de contractants éloignés, mais également au contrôle ultérieur des accords jusqu'à l'énonciation du serment définitif, selon une terminologie aussi précise que possible.

[74] La relation entre forme *orale* et forme *écrite* des « traités » mériterait d'être mieux analysée. Il faudra en tout cas distinguer, tout au long de cette enquête, entre :

- la documentation directe, celle des traités eux-mêmes (cf. Tableau I ci-dessus, en attendant la publication des autres traités de Tell Leilan),
- et la documentation indirecte, celle des nombreuses lettres relatives aux projets et modalités de conclusion de l'alliance (cf. surtout le volume collectif : *Archives Épistolaires de Mari*, I/2 (Paris, 1988) = *ARM XXVI/2*, N° 284-550 – et *supra*, n. 4).

Il ne semble pas certain, pour la documentation directe, que sa valeur ne soit « que supplétive ... (et) de peu d'importance » (ainsi B. LAFONT, Colloque de Juin 1993 à Paris), même si elle n'atteint pas à un statut « juridique » absolu : entre ces deux extrêmes, la valeur de « memorandum » et de « témoignage » (cf. Hébr. : *zikkârôn* & *'edût* – Assy. : *adê*) devrait être prise en compte quant à la fonction exacte de ces documents.

Quant aux lettres, elles sont du plus grand intérêt à cause de leur enracinement dans un véritable « *Sitz im Leben* », même si celui-ci ne nous est dévoilé que partiellement et reste donc souvent incompréhensible ; de plus, elles acquièrent actuellement un relief extraordinaire du fait de leur publication par « dossiers » autour d'une même 'affaire'.

Citons trois exemples significatifs :

- la conclusion de l'alliance entre les Bédouins et l'Ida-Maraş [*ARM II/37*, et son rituel consistant à « tuer l'ânon »], ainsi que le dossier réuni autour de ce texte par D. CHARPIN (in : *M.A.R.I.*, 7/1993, pp. 165-191) ;
- le lourd « dossier » du double-jeu et des renversements d'alliance opérés par Atamrum, le roi d'Andarig (cf. F. JOANNÈS, in : *ARM XXVI/2*, pp. 233-355 ; cp. *supra*, Tableau I, N° 4) ;
- celui enfin concernant les sources de bitume de Hît, l'un des enjeux de négociations entre Zimri-Lim de Mari et Hammurabi de Babylone [cp. *supra*, Tableau I, N° 1-2, et cf. S. LACKENBACHER, in : *ARM XXVI/2*, pp. 451-457 : « L'affaire de Hît », et in : *R.E.A.*, 94/1992, pp. 325-336].

On notera, dans ce dernier cas, la proposition d'Hammurabi de recourir à l'arbitrage d'autres souverains, donc d'instaurer une sorte [75] d'instance internationale supérieure ... jusqu'à ce que ses victoires successives sur le roi de Mari rendent inutile l'usage de toute diplomatie !

Le rituel d'alliance lui-même peut être introduit par deux actes symboliques différents ; à ce jour, ils ne sont jamais été attestés dans un même contexte historique et semblent donc exclusifs l'un de l'autre (?).

Il s'agit de :

- a) « toucher la gorge » (*lipit napištim*), et du :
- b) « sacrifice de l'ânon » (*ḥayāram qaṭālum*).

Nous décrirons brièvement ces deux actions rituelles, mais en portant l'accent sur la seconde – dans une perspective comparative avec l'ancien Israël. Rappelons à ce sujet l'importance du cadre des institutions sociales et religieuses : la société du royaume de Mari, tout comme Israël à ses origines, est une société « dimorphe » (ROWTON M.B., 1967), car s'y trouvent associés et opposés les pôles de la *ville*, autour de la maison royale et de l'économie centrale (stocks et grand commerce), et celui de la *tribu* semi-nomade dans la steppe, pour l'élevage du petit bétail et l'agriculture – ces deux composantes de la société mariote vivant en symbiose économique et politique, mais pas toujours culturelle et religieuse – d'où la naissance de bien des conflits (cf. *ARM(T) XIV/8*, et la question des « dieux retenus » à Sagarātum et à Dur-Yahdun-Lim). La partie semi-nomade de la population, organisée en tribus, clans et familles, et relevant des autorités traditionnelles (tels les *šībūtum* – « les Anciens » à Mari), correspond assez bien à l'organisation sociale et au genre de vie que nous relatent les traditions patriarcales de la *Genèse*, chap. 12-36 [cf. DE VAUX R., *Histoire Ancienne d'Israël*, Vol. I, (Paris, 1971), p. 251ss.].

1) Rituel (a) : « toucher la gorge » (*lipit napištim*)

Par le rituel du : « toucher (de) la gorge » (*lipit napištim*), l'alliance est conclue à distance entre deux partenaires royaux (jamais plus), sans qu'ils se rencontrent ; l'importance de l'écrit, comme moyen de communication, par l'intermédiaire des envoyés (*mār šiprim*), et de contrôle ultérieur s'avère ici primordial.

Il s'agit d'une pratique attestée aussi bien à Babylone, Ešnunna et Ekallātum qu'à Mari, donc d'une modalité diplomatique usuelle [76] entre cités à l'époque babylonienne ancienne. Cette pratique semble formellement bien fixée, puisqu'elle permet d'établir, sinon la forme matérielle, du moins le format du document d'alliance :

– d'une part, l'envoi d'une « petite tablette » (*tuppum šeħrum*), projet de traité, auquel est associé le geste symbolique de : « se toucher la gorge » (*napištašu lapâtum*), puisque référence est faite à la : *tuppi lipit napištim* ;
 – d'autre part, l'envoi de la « grande tablette » (*tuppum rabûm*), le traité définitif, est marqué par le serment solennel par les dieux-témoins (*nîš ilî zakârum* – « prêter serment par les dieux ») et les malédictions y afférentes en cas de parjure, ainsi que l'établit également l'expression : *tuppi nîš ilî* (cf. *supra*, n. 6).

Un lien direct semble donc exister entre le format de la tablette et le niveau d'engagement dans l'alliance. De même, la correspondance entre la forme écrite et la gestuelle rituelle s'avère ici intéressante, puisqu'on peut établir une correspondance directe et fixe entre elles.

2) Rituel (b) : « sacrifice de l'ânon » (*ħayâram qaṭâlum*)

Le document de référence est ici *ARM II/37*, qui a été souvent étudié et rapproché de l'Ancien Testament depuis l'étude devenue classique par M. NOTH (1955) ; la pratique est complétée par *ARM XXVI/404*, qui atteste l'expression à sept reprises, – alors que le premier document mentionne un rituel concurrentiel, celui consistant à sacrifier : « un jeune chien et un oiseau (?) », forme du rituel qui est fermement rejetée par Ibâl-El, l'envoyé de Zimri-Lim, en référence expresse à ce dernier (l. 9 : « par crainte de mon Seigneur » – & cf. *infra*, § C/3/iv).

Nous reviendrons plus loin – à propos du vocabulaire de l'alliance et de l'étymologie du terme hébreu : *b³rît* (cf. § C/3, *infra*) –, sur cette forme spécifique du rituel mariote. Notons pour l'instant que sa zone de diffusion est moindre et qu'il semble s'agir d'un rituel spécifique d'allégeance au roi Zimri-Lim en usage parmi les chefs de clans bédouins du Nord de la Syrie (la région du Zalmaqum, de l'Ida-Maraş et du Sinjar). Cette alliance « par le sang » (*ina dâmi*) peut l'être à un double titre, c-à-d. : par les liens de la parenté (positif), mais également de « l'animal séparé » (négatif) – ce [77] lieu de la violence sacrificielle qui fixe potentiellement le destin du parjure.⁷

Ceci permet d'avancer une hypothèse de travail : si les deux rituels préliminaires à l'alliance s'avèrent exclusifs l'un de l'autre, peut-on y voir un nouvel indice du caractère « dimorphe » de la société mariote – et, corrélativement, expliquer l'origine de l'expression hébraïque : *kārat b³rît* – « couper l'alliance (*i.e.* la conclure) » par une parenté ethnique et linguistique entre cette composante tribale de la société mariote (composée, rappelons-le, à 40% d'Amorrites) et l'antique Israël ?

⁷ Cf. VIBERG A. – 1992, pp. 53-67 (« Excursus »), et notre article : « Mari [und das Alte Testament] », in : *Neues Bibel-Lexikon*, (Zurich, 1995) pp. 708-713.

Autour de ces deux principaux rituels, les différentes phases de la conclusion de l'alliance pourraient être reconstituées de la manière suivante :

Tableau II

A)	phase préparatoire : échange d'émissaires et mise au point « orale » (importance des mots-clés et des formules stéréotypées) ;
B)	échange de documents écrits : B ¹ /1) « petite tablette / (du) toucher de la gorge », B ¹ /2) « grande tablette / (du) serment par les dieux » ; – < ou : B ²) « sacrifice de l'ânon (d'alliance) » > ;
C)	prestation de serment (dont, selon un ordre à déterminer) : > i) se toucher la gorge (<i>lipit napištim</i>) ii) se laver les mains (<i>qâtê mesûm</i>) iii) lever la main vers la divinité (<i>nîš qâtim</i>) > iv) prêter serment par les dieux (<i>nîš ilî zakârum</i>) v) (évt.) : partage de nourriture & boisson ; échange de cadeaux.

L'interférence de deux niveaux d'échanges et de symboles est ici significative :

– le juridique et le diplomatique (profane), par le « toucher de la gorge » (*lipit napištim*) qui signifie : 'l'engagement sur la vie' : le lien juridique et politique [*riksâtum* – « lien, alliance » – cp. allemand : « *Band* » > « *Bund* »] est ainsi établi et validé, et éventuellement conforté par un repas en commun et/ ou un échange de dons (de type '*potlach*') ;

– le religieux et le sacré, par la prière et surtout le serment par les dieux (*nîš ilî*) prononcé non seulement par rapport au partenaire, mais également, de manière solennelle, devant les statues et symboles divins.

La corrélation du profane et du sacré, de l'immanent et du transcendant, caractérise bien cette catégorie de l'alliance et en déploie toutes les potentialités.

C) Le vocabulaire et la thématique de l'alliance à Mari et dans l'A.T.

En raison de l'abondance et de la variété textuelle, nous limiterons ici notre enquête aux formes substantivées concernant le domaine sémantique des traités et des alliances, tels qu'ils ont été précédemment définis. Nous relèverons trois termes spécifiques, le troisième devant être rapproché de la question – discutée – de l'étymologie du terme hébraïque : *b^orît*, le vocable central de la thématique de l'alliance dans l'Ancien Testament :

1) *riksâtum* – « le lien, la corde » [cp. *riksûm*], d'où : « le contrat, l'alliance » :

Ainsi, en *ĀEM I/2*, N° 372, ll. 1-26, Yarim-Addu informe son roi Zimri-Lim d'un projet de traité entre Ešnunna et Babylone ; on en est aux préliminaires, en deux temps (« petite » et « grande tablette » – cf. *supra*, § B/1) et on lit aux ll. 20-21 :

« Ils établiront une alliance entre eux.
L'alliance entre Hammurabi et l'Homme d'Ešnunna est conclue ... »

*ri-ik-sa-tim bi-ri-šu-nu i-ša-[ak-ka-nu
ri-ik-sa-tum] bi-ri-it (GN¹) ù (GN²)
[ša-ak-n]a ...*

2) *šimdâtum* – « le pacte, le traité », dont le N° 404, l. 22, offre une attestation sûre et fort intéressante (cf. *infra*, § 3/iv) : l'alliance est quelque chose que l'on peut « entendre », qui existe donc originellement sous une forme « orale », notamment lors des premières tractations, mais dont il importe cependant de donner rapidement une forme écrite :

«(Moi), j'étais malade, et deux hommes me soutenaient sur des brancards,
« et je me tenais en face des rois pour entendre leur alliance »,

– ce qui serait confirmé par le N° 372, ll. 14-17, du moins si la restitution de la l. 15/b, proposée par D. CHARPIN (cp. p. 182, note d) est acceptée :

(14) « Après qu'ils se seront engagés par la petite tablette,
(16) « Hammurabi fera porter à l'Homme d'Ešnunna

[79] (15) « une grande tablette, la tablette de traité,

tup-pam [r]a-bé-e-em tup-[pi ši-im-da-tim]

(17) « et il fera prêter serment à l'Homme d'Ešnunna ».

« Grande tablette » équivaldrait ainsi à « tablette de traité », ce dernier sens étant également attesté par quatre textes paléo-babyloniens archaïques [Cf. CHARPIN D., in : *A.Ē.M.*, I/2 (Paris, 1988), p. 144, note 37, – en référence à KRAUS F.R., in : *S.D.*, XI, pp. 8-13].

3) Un troisième terme intéresse ici le bibliste, bien qu'il ne soit attesté que sous une forme dérivée à Mari ; on ne peut donc préjuger de sa pertinence quant à notre dossier, mais les nouvelles données textuelles méritent d'être examinées de plus près :

i) l'expression suivante est déjà attestée en *ARM II/37*, ll. 6-7 :

« A (LN) je suis allé, pour tuer l'ânon (d'alliance) entre (GN¹) et (GN²) » –
bi-ri-it (GN¹) ù (GN²),

– et reprise aux ll. 13-14 :

« J'ai établi la concorde entre (GN¹) et (GN²) »

sa-li-ma-am bi-ri-it (GN¹) ù (GN²) aš-ku-[u]n

Ainsi que le notait déjà M. NOTH, dans son étude relative à ce texte (1955) : « on pourrait supposer l'existence de la formulation suivante : *ḥajāram qaṭālum birīt* – au sens de : « tuer l'ânon au milieu de ('*dazwischen*') ». Ici *birīt* serait substantivé, avec le sens de : un « entre-deux », une « médiation » ('*Vermittlung*'), de sorte qu'il devient nécessaire, pour introduire [en hébreu] les partenaires de l'alliance par une préposition spécifique, d'utiliser l'expression : *kārat bərīt bèn ... ubèn ...* (2 Rois 11/17 ; etc.) ».⁸

ii) Dans le document *A.2730* [cf. transcription et traduction in : *AẼM I/2*, p. 33, nn. 20-24 (= ll. 7/b-8/a)], la terminologie utilisée pour le rappel du pacte d'alliance reprend cette terminologie :

(7) « entre moi et (entre) Šarraya,

(8) « (un pacte par) le sang et un 'engagement solennel' a eu lieu »

[80] [mot-à-mot : 'du sang et de la force ont été placés]

(7) ... *bi-ri-ti-ia ù bi-ri-it (I)Šar-ra-ia*

(8) *da-mu ù dan-na-tum ša-ak-na*

Ce lien du sang est rappelé à quatre reprises par le texte (ll. 8-11, 14 & 18), dont les deux dernières expriment le reproche, sous la forme d'une question rhétorique, à l'adresse du parjure :

(14/b) « N'es-tu pas de mon sang ? » [*u-ul ša da-mi-ia at-ta*].

iii) En *AẼM I/2*, N° 372, Yarim-Addu informe son roi Zimri-Lim d'un projet de traité [*riksātum* – « le lien, l'alliance »] entre Ešnunna et Babylonie ; on en est aux préliminaires, en deux temps (« petite » et « grande tablette » – cf. *supra*), et on lit aux ll. 20-21 :

«Ils éta[bliront] une alliance entre eux.

[L'alliance] entre Hammurabi et l'Homme d'Ešnunna [est concl]ue ... »

ri-ik-sa-tim bi-ri-šu-nu i-ša-[ak-ka-nu

ri-ik-sa-tum] bi-ri-it (PN¹) ù (PN²) [ša-ak-n]a ...

iv) La grande lettre publiée en : *AẼM I/2*, N° 404 (= pp. 259-263) nous fournit dans sa première partie (= ll. 1-65) un extraordinaire aperçu des discussions préliminaires au rituel d'alliance, celui qu'Atamrum conclut avec son « vassal » Aškur-Addu contre Hammurabi de Kurda : – le fait de : « (tuer) l'ânon d'alliance » y est mentionné à sept reprises (= ll. [12-rest.] ; 13 ; 32 ; 33 ; 38 ; 50 ; 51), avant que l'acte proprement dit ne soit accompli (ll. 61-62, ici – comme à la l. 39 –, en parallèle avec « le serment du dieu/

⁸ NOTH M., in : *Gesammelte Studien zum A.T.*, (1960), p. 148; pour la formulation marite : *salām birīt ... ù ...* (ll. 13-14), on peut rapprocher l'expression hébraïque de : *šalôm bèn ... ubèn*, cp. Jug. 4/17 ; 1 Sam. 7/14 ; 1 Rois 5/26 ; et pour celle de : *ḥajāram [ša salīmim] qaṭālum*, celle de : *kārat b'rīt šalôm*, cp. Ez. 34/25 ; 37/26 – en supposant chez ce prophète de l'exil un babylonisme (?).

par le dieu » et – uniquement à la l. 63 – le fait d'« aller boire (à) la coupe »).

Or c'est ce même texte qui documente l'importance de *birît*, également en parallèle avec le même rituel – ainsi à la l. 12 :

« Ils ont entrepris/continué de discuter l'affaire entre eux deux
a-wa-at bi-ri-šu-nu ir-tú-pu da-ba-ba-am

« et ils ont tué un ânon d'alliance ».
ù a[nše ha]-a-[ra-am iq-tu-lu]

– et cp. l. 49 : « il n'y avait plus d'autre contestation entre eux »
bu-qú-ru-um ša-nu-um i-n[a] bi-ri-šu-nu ú-ul ib-ba-ši

Ce dernier passage est particulièrement important, puisqu'il atteste, par cet usage adverbial de *birît* : *i-na bi-ri-šu-nu* – « entre eux », une préposition issue d'une évolution secondaire (*ina birît*), qui repose sur une formation nominale *birîtum* : nous y trouvons [81] une confirmation de l'hypothèse de M. NOTH, qui voyait ici l'expression d'un « entre-deux », une « médiation » [« *Zwischenraum* » > « *Vermittlung* »].⁹

*

A-t-on suffisamment noté que l'iconographie orientale de l'« alliance » rend scrupuleusement cette idée de « *Zwischenraum* » entre les deux contractants, par la convention d'une représentation symétrique « en miroir » ?

Citons ici deux exemples bien connus, sans nous engager dans l'étude de ce dossier :

– Figure 1 : à Ugarit (XIV^e s. av. J.-C.), la « petite stèle de l'alliance » [Musée d'Alep, Inv. N° 44818] : cf. SCHAEFFER C.F.A., in : *Ugaritica*, Vol. III, (Paris, 1956), p. 92 & Pl. VI ; ainsi que le Catalogue de l'exposition : *Syrie – Mémoire et Civilisation*, Institut du Monde Arabe, (Paris, 1994), pp. 226-227 (ill.) ;

– Figure 2 : en Assyrie, le monument de Salmanasar III (vers 850 av. n.è.) figurant sa rencontre avec ^dMarduk-zakir-šumi [Iraq Museum, Bagdad – Inv. N° 65574 ; détail – hauteur : 21 cm.] : cf. PARPOLA S. – WATANABE K., in coll. : « State Archives of Assyria », Vol. II, (Helsinki, 1988), page de titre et frontispice.

⁹ NOTH M., in : *Gesammelte Studien zum A. T.*, (1960), p. 148 ; cf. VON SODEN W., *Grundriss der akkadischen Grammatik*, (Roma, 1952), § 115/q.

Il serait instructif, en effet, de rapprocher de cette disposition iconographique (quasi-)symétrique de l'alliance ces témoignages textuels qui évoquent « l'affaire de leur entre-deux », cet espace minimal – spatial et mental – sans lequel nul accord n'est possible : du « *Zwischenraum* » à la « *Vermittlung* », de l'espace intermédiaire à la médiation, voilà le seul chemin de l'entente et de la paix.

*

Pour la Bible hébraïque (Ancien Testament), il importe maintenant de poser, à frais nouveaux et dans une perspective de philologie sémitique comparée, la délicate question de l'étymologie du terme hébraïque de *b³rît*, dont la traduction elle-même est contestée : « pacte », « alliance », – ou simplement : « obligation », « engagement » (?)

[82] Voyons si l'abondante documentation 'amorrhite' de Mari permet ici, par l'approche contextuelle menée jusqu'ici, de dépasser les études étymologiques traditionnelles en domaine hébraïque. Rappelons les quatre solutions classiques – et contradictoires ! – qui ont été alternativement proposées :

a) *b³rît* serait un substantif féminin de la racine : *BRH I* – « manger » (cf. 2 *Sam.* 3/35 ; 12/17 ; 13/5, 7, 10 ; *Ps.* 69/22 ; *Lam.* 4/10), par référence à un repas accompagnant la cérémonie de l'alliance. – Le sens de la racine *BRH* – « manger » est cependant trop rare et spécifique (ainsi, en 2 *Sam.* 3/35, il s'agit plutôt d'une nourriture comme consolation), pour que cette hypothèse puisse être retenue.

Par ailleurs, à Mari, un acte spécifique de l'alliance serait plutôt de « boire » [cf. le grec *spondè* – « *Trankopfer* »] ; on notera que le texte N°404, ll. 60-64, évoque la séquence suivante lors de la conclusion de l'alliance : – immolation de l'ânon d'alliance ; – serment mutuel par le dieu ; – s'installer près de/aller boire à ... la coupe (l. 63) ; – apporter des présents (l'un) pour l'autre.

On rapprochera également la prophétie néo-assyrienne (*NAP 3.4* : III, ll. 2-15) qui mentionne, en contexte d'alliance « oubliée » le fait de faire boire de l'eau (-X) aux contractants :



Fig. 1. Ugarit (XIV^e siècle av. J.-C.), cf. p. 295/a ([81/a](#))



Fig. 2. Nimrud (Assyrie, mi-IX^e s. av. J.-C.), cf. p. 295/b ([81/b](#))

« Tu leur donnes de l'eau-*šaṣṣāru* ... (en leur disant) :
 « Vous vous dites dans votre cœur :
 / « (De fait) ^dIstar est sans puissance ! » / ...
 « (Puis) vous retournez dans vos villes et vos districts,
 « vous mangez du pain et oubliez ce traité (*mašu + adê*).
 « (Mais si) vous buvez de cette eau, vous vous souviendrez
 « et vous conserverez ce traité, que j'ai conclu pour Assarhaddon ! »¹⁰

Ce passage « prophétique » ouvre bien des perspectives, notamment sur les rapports entre oracles prophétiques et formulaires de l'alliance, assez ténus dans l'A.T. Au plan stylistique, la fin du passage évoque les paroles de l'institution de la Cène [Cf. *Marc 14/24 & // s. ; 1 Cor. 11/25*], et rappelle cette fonction de « mémorial », ici coercitif et négatif, du rituel de l'alliance. – Cependant, malgré son 83 intérêt, ce passage relativement tardif ne nous semble pas étayer cette première hypothèse étymologique ;

b) on a pensé également à la racine : *BRH II* – « choisir, élire » [« ersehen » – cp. akk. *barû* – « regarder »], selon l'hypothèse de KUTSCH E., qui admet un glissement sémantique vers : « fixer, renforcer » – notamment dans son usage parallèle avec *HZH* en *Es. 28/15 & 18*. – Mais, là encore, l'usage semble trop particulier pour qu'il soit possible de s'y référer comme base sémantique ;

c) l'hypothèse consensuelle semble se référer, actuellement, au terme akkad. de : *birîtu* (cp. *C.A.D.*, Vol. B, pp. 254-255 ; *A.Hw.*, pp. 129-130, s.v. : *bi/ertum* – « *Band, Fessel* »), au sens de : « lien » (cp. hébreu talmudique : *byryth*). Cette valeur sémantique, que le « *Wortspiel* » permet très bien de rendre par l'allemand : <« *Band = Bund* »> [cf. LORETZ O., 1966], rejoint les significations antiques de l'akkadien : *riksum* (cf. *supra*, § C/1), du hittite : *išhiul*, de l'arabe : *'aqd* et du latin : *vinculum fidei, contractus*) au sens propre de : « lien », dans sa valeur transposée de : « traité, alliance ».

À Mari même, on comparera le texte déjà cité [cf. *supra*, § C/3/ii : « inédit » A.2730 – cf. *AÉM 1/2*, p. 33, nn. 20-24 (= ll. 7/b-8/a)], dont la terminologie associe les « liens du sang » à l'engagement irrévocable. Ce niveau sémantique du « lien » rejoint ainsi celui de la : « force » (« renforcer »), pour désigner la validité et la solidité de l'alliance, par ex. l'akkad. : – *dun-nunu rikšâte* – « renforcer les liens » = « valider le pacte », ou bien : *riksu dannu* – « un lien fort » = « un contrat sûr » (et pour l'araméen : cp. *Dan. 6/8*). De même, un parallèle frappant dans l'A.T., en *Ez. 20/37* : *w^hèbè'tî êtkêm b^amâsorêt ha-b^arît* – « je vous ferai entrer dans le lien de l'alliance », – constitue peut-être une nouvelle trace de « babylonisme » ézéchiélien ;

¹⁰ Cf. NISSINEN M., in : *Festschrift für K. Bergerhof*, (1993), p. 237.

d) *birît* – « entre », « l'entre-deux », ce « *Zwischen-raum* » pour lequel plaiderait M. NOTH et qui offre une excellente base sémantique originelle, dès l'époque babylonienne ancienne. Rappelons la précieuse notation du N° 404, l. 49 :

« il n'y avait plus d'autre contestation entre eux »,
bu-qú-ru-um ša-nu-um i-n[a] bi-ri-šu-nu ú-ul ib-ba-ši

– qui matérialise presque cet espace de la médiation, cette possibilité d'un accord entre deux parties – telle qu'elle est également représentée par les documents iconographiques.

[84] Une nouvelle fois, une intuition de M. NOTH est confirmée par de nouvelles données textuelles ... au-delà du texte d'*ARM II/37* qu'il a étudié et rapproché des textes de l'Ancien Testament. « La plus grande difficulté », qu'y voit notamment M. WEINFELD, à savoir, en hébreu : « la liaison de *b²rît* – [au sens de] 'entre' avec la préposition *byn*, de même sens, dont résulterait une tautologie »¹¹, constitue un argument assez faible si l'on admet la réalité d'un emprunt de vocabulaire renvoyant à une réalité institutionnelle, celle-ci étant maintenant confirmée au plan historique. Dans ce cas, le terme d'origine s'impose, en même temps que l'institution qu'il désigne, et il prévaut sur la préposition usuelle *byn* : ceci est, au contraire, bien illustré par la formule hébraïque : *b²rît bèn ... ùbèn ...*, qui illustre bien cette notion d'« espace intermédiaire », ce « *Zwischenraum* » – indispensable à toute possibilité d'échange diplomatique.

Cependant, ce niveau sémantique ne semble pas épuiser toutes les virtualités du registre de l'« alliance » – et le dossier mariote précité permet une approche contextuelle plus précise, soit :

c+d) Cette dernière hypothèse quant à la signification originelle de *b²rît* [d] « l'entre-deux » ne nous semble établie que si on l'associe au sens [c], « le lien (fort) ». Une nouvelle fois, en philologie sémitique comparée – et contre l'avis des lexicographes classificateurs –, les divers usages et contextes du terme étudié, spécialement en domaine institutionnel, nous orientent vers une définition 'synthétique' de la racine trilittère *B-R-T*, que l'on pourrait paraphraser ainsi : « (le lieu de) *l'entre-deux* (où s'instaure) le *lien fort et durable* ».

Voici, à vrai dire, la question centrale pour la Bible hébraïque, qui permet sans doute d'établir un lien étymologique et sémantique entre la préposition akkadienne : *birît* – « entre », dans son usage mariote en contexte d'alliance, et le substantif hébraïque *b²rît*, que l'on s'accordera ainsi à traduire par « alliance ». Notons combien cette antique notion sémitique s'avère riche et polyvalente, à tel point que la version grecque de la Sep-

¹¹ WEINFELD M., Art. : *B²rît*, in: *Th.Wb.z.A.T.*; Vol. I/6-7 (1972), col. 781-808 (783).

tante a dû inventer la traduction peu conventionnelle de *dia-thèkè* (au lieu de : *sun-*), de ce terme que la version latine de la Vulgate rendra par : *testamentum*.

85

Conclusions

On connaît, dans la recherche vétéro-testamentaire moderne, le fort courant de pensée s'opposant à une haute antiquité de la notion d'« alliance » en Israël. Dès 1878, dans sa : *Geschichte Israels*, vol. I, Julius WELLHAUSEN défendait avec vigueur ce point de vue. Depuis cette date, toute une pléiade d'auteurs – se situant eux-mêmes dans une approche critique de la littérature hébraïque ancienne – ont tenté de défendre et d'étayer cet axiome. Durant ces trois dernières décennies, cette perspective de recherche semblait presque s'imposer, en arguant du fait qu'une thématique d'une *b²rît* que le peuple s'impose à lui-même, par l'action médiatrice d'un souverain juste, « en présence de YHWH » mais « sans partenaire » réel (cf. *Jér. 34/15b' & 18a''*), ne correspondrait pas exactement à la stricte définition d'une « alliance » entre deux partenaires [KUTSCH E. (1973), pp. 17-18]. Le corollaire en serait qu'une véritable théologie de « l'alliance » (plus exactement de « l'engagement-obligation », pour ces auteurs) n'existait pas avant le Deutéronomiste [= fin du VII^e s. av. J.-C., cf. FOHRER G. (1966), col. 893-901 ; PERLITT L. (1969) ; NICHOLSON E. W. (1986)] ... ce qui correspond exactement à l'axiome wellhausénien ! [mais voir l'avis plus nuancé de SCHENKER A. (1988), p. 194 : « peut-être avant le VII^e s. »].

Au terme de cette enquête préliminaire sur les textes de Mari et sous réserve d'une exégèse d'ensemble des textes bibliques cités, il apparaît utile de mettre en question une perspective de recherche aussi unilatérale, fût-elle « critique », et d'attirer l'attention sur les points suivants :

1) s'il est acquis que « ni la thèse de l'alliance fondement d'une amphytyonie israélite, ni celle de l'alliance analogue aux traités de vassalité hittites ou assyriens ne semblent s'être imposés définitivement (en Israël) » [SCHENKER A. (1988), pp. 185-186], est-ce à dire que toute référence à la thématique et à la structure de l'« obligation/alliance » doive être écartée de la question de l'origine et des sources de la notion hébraïque de *b²rît*, établie entre Dieu et son peuple ?

2) le nouveau dossier des traités paléo-babyloniens de Mari, de leur phraséologie (cf. la terminologie étudiée ici) et de leur structure, ne devrait-il pas nous inciter à reconsidérer l'ensemble de cette question en référence aux traditions historiques et littéraires de l'ancien Israël : plus que dépendantes de traditions localisées et 86 repérables, celles-ci s'inscrivent dans un courant de traditions communes au vieux fonds sémitique (amorrhite).

Dès lors, la question de leur constitution à haute époque peut-elle être écartée d'emblée ?

3) si cette perspective de recherche devait s'avérer exacte, elle devrait rencontrer d'autres particularités significatives quant au vocabulaire et à la thématique de l'alliance : nous en voyons un exemple – parmi d'autres – dans la formulation du *Šema' Yisra'el* en *Deut.* 6/4-9, caractérisée par son développement ternaire d'origine didactique et rituelle [cf. WEINFELD M. (1967), pp. 304 & 334] et en prologue à l'ensemble littéraire *Deutéronome, Chaps. 6-28* : au v. 5, le commandement d'amour divin reprend la vieille phraséologie de l'alliance :

« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu *de tout ton cœur* »¹²

– et fondera à son tour la parole évangélique (*Ev. de Marc, 12/29 & 32*).

Dans la Bible hébraïque (Ancien Testament), dont le *séphèr ha-b'rît* – « Livre de l'Alliance » (*Exode, 24/7*) constitue le plus ancien code légal, on assiste ainsi à un développement précoce et créateur de cette thématique de l'Alliance, reprise et amplifiée par le *Deutéronome*. On peut dès lors tenter d'appréhender – en analyse à la fois comparative et distinctive – cette « théologisation croissante du droit, la source et la spécificité de ce processus de théocratisation de l'ordre social hébraïque » (Max WEBER), qui aboutira à la constitution des « Deux Testaments ».

87

Appendice

– Texte N° 4 [= *ARM HC A.96*, cf. *supra*, Tabl. I, N° 4] : « Le traité de vassalité d'Atamrum d'Andarig envers Zimri-Lim de Mari » – [Trad. (avec modifications) de JOANNÈS F. (1991), pp. 167-169]

Face :

- (1) (Par) le dieu Šamaš d[u Ciel],
- (2) Atamrum, fils de Warad-Sin, roi d'Andarig,
- (3) a juré (que) :
- (4) « À partir de ce jour, (5) tant que je vivrai,
- (6) « contre Zimri-Lim, fils de Yaḥdun-Lim,
- (7) « [ro]i [de Mari et du pays des Ḥanéens],
- (8) « contre s(a ville), son armée et son pays,
- (9) « je ne commettrai pas de méfait,
- (10) « [et contre] Zimri-Lim, fils de Yaḥdun-Lim,
- (11) « [roi de Mari et du pay]s des Ḥanéens,
- (12) « [je ne pêcherai en aucune manière (?)].
- < (?) » .. < = 1 ou 2 lignes manquantes > ».

¹² En hébr. : *b²-kol l²bab*, qui correspond au *libbum gamrum* de Mari : cf. Appendice = Texte N° 4, ll 6' & 11'. – Cf. notre étude, dans les *Mélanges dédiés à Bernard Renaud* (1995), pp. 31-44 [dans ce volume, pp. 323-334].

Revers :

- (1') « [Ce que (3') j'ai écr]it
 (1') « [à Zi]mri-Lim, fils de Yaḥdun-Lim,
 (2') « [roi de Mar]i et du pays des Ḫanéens,
 (4') « [ni par m]ensonge, ni par malveillance
 (5') « je ne le lui ai <pas !> écrit,
 (6') « (et) c'est 'dans la plénitude de mon cœur'
 / *ina libbija gamrim* /
 [= 'sans arrière-pensée'/'avec une complète sincérité']
 (7') « que je lui ai écrit.
 (8') « Les bonnes dispositions
 (9') « qu'à Zimri-Lim, fils de Yaḥdun-Lim,
 (10') « roi de Mari et du pays des Ḫanéens, [j'ai jurées]
 (11') « c'est 'dans la plénitude de mon cœur'
 / *ina libbija gam[rin]* /
 [= 'sans arrière-pensée'/'avec une complète sincérité']
 (12') « que je les lui conserverai,
 (13') « que je les lui garderai ».

Bibliographie spéciale

N. B. : cette bibliographie sélective ne cite que les études directement relatives au vocabulaire et à la thématique de l'« alliance », les autres références étant données en notes.

Les références bibliographiques sont ici réparties en 7 sections:

- I. – *Proche-Orient antique* (en général ; choix restreint, cf. II-VII) ;
- II. – *Mari & Tell Leilan* (à l'exception des études déjà citées au Tabl. I) ;
- III. – *El-Amarna* ;
- IV. – *Hittites* (extraits seulement) ;
- V. – *Néo-Assyrien* ;
- VI. – *Araméen* ;
- VII. – *Hébreu – Ancien Testament*

À l'intérieur de chacune de ces sections, ces études sont classées *par ordre chronologique*, afin d'offrir un meilleur aperçu du développement de la recherche. Dans le corps de l'article, la référence sera ainsi donnée sous une forme abrégée [Ex. : PERLITT-1973].

Ces données bibliographiques sont extraites, pour l'essentiel, des fichiers textobibliographiques (informatisés) du *G.R.E.S.A.* (Strasbourg) – Cp., pour les §§ II & III, nos: *Bibliographie(s) de Mari & d'El-Amarna*.

I. – Proche-Orient antique (en général – cf. §§ II-VII)
 [jusqu'en 1962, cf. MCCARTHY D.J., *Treaty and Covenant* (1963),
 « Bibliography » = pp. xiii-xxiv]

- FENSHAM F.Ch., « Father and Son as Terminology for Treaty and Covenant », in: *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, GOEDICKE H., éd., (Baltimore, 1971), pp. 121-135.
- JOHAG I., « *Tob* – Terminus technicus in Vertrags- und Bündnisformularen des Alten Orients und des Alten Testaments », in: *Bausteine Biblischer Theologie – Festgabe für G.J. Botterweck zum 60. Geburtstag...*, FABRY H.-J., éd., in coll. : « Bonner Biblische Beiträge », Vol. 50, (Köln-Bonn, 1977), pp. 3-23.
- MUNTINGH L.M., « Israelite-Amorite Political Relations during the Second Millennium B.C. in the Light of Near Eastern Politics. – A Study of Relevant Amorite, Akkadian and Hebrew Concepts », in: *Atti del Secondo Congresso Internazionale di Linguistica Camito-semitica. Firenze, 16-19 Aprile 1974*, in coll. : « Quaderni di Semitistica », Vol. 5, (Firenze, 1978), pp.211-236.
- KALLUVEETIL P., *Declaration and Covenant. – A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East*, in coll. : « Analecta Biblica », Vol. 88, (Rome, 1982), XI + 284 pp. : [cf. « Indices » : – 3) « ANE Words » (= pp. 252-254) ; & 5) « General Index »] :
- C.R.: HILLERS D.R., in : *J.B.L.*, 104/1985, pp. 117-118 ;
 KUTSCH E., in : *Bi.Or.*, 41/1984, pp. 680-686 ;
 PHILIPS A., in : *J.S.S.*, 29/1984, pp.287-289 ;
 THOMPSON H.O., in: *C.B.Q.*, 47/1985, pp. 133-135 ;
 WANKE G., in : *Z.A.W.*, 96/1984, p. 151
- (Collectif), *I Trattati nel Mondo Antico : Forma – Ideologia – Funzione*, CANFORA L. – LIVERANI M. – ZACCAGNINI C., eds., in coll. : « Saggi di Storia Antica » [Istituto GRAMSCI. – Seminario di Antichistica], Vol. 2, (Roma, 1990), 256 pp. (Éd. : « L'Erma » di Bretschneider) – dont :
- TADMOR H., « Alleanza e dipendenza nell'antica Mesopotamia e in Israele : terminologia e prassi » = pp. 17-36 ;
 - ZACCAGNINI C., « The Forms of Alliance and Subjugation in the Near East of the Late Bronze Age » = pp. 37-79 ;
 - BRINKMAN J.A., « Political Covenants, Treaties, and Loyalty Oaths in Babylonia and between Assyria and Babylonia » = pp. 81-111.
 - LIVERANI M., « Terminologia e ideologia del patto nelle iscrizioni reali assire » = pp. 113-147 ;
 - FALES F.M., « Istituzioni a confronto tra mondo semitico occidentale e Assiria nel I millennio a.C. : il trattato di Sefire » = pp. 149-173 ;
 - WEINFELD M., « The Common Heritage of Covenantal Traditions in the Ancient World » = pp. 175-191.
- BRIEND J., avec la collaboration de Lebrun R., Puech E., *Traités et serments dans le Proche-Orient antique*, in coll. : « Supplément au 'Cahiers Évangile' », N° 81/1992 (Sept.), 116 pp.

II. – MARI [pour les éditions de textes, cf. Tabl. I (= p. 287)
& cf. : *Bibliographie de Mari* (1990) & Suppléments I-IV (1992-1995)]

- MENDENHALL G.E., « Puppy and Lettuce in Northwest-Semitic Covenant Making », in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 133/1954 (Febr.), pp. 26-30 : [= ARM II/37, ll. 6-14].
- NOTH M., « Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari- Textes », in : *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 13/1955, [= *Mélanges I. Lévy*], pp. 433-444 =6 in : *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, in coll. : « Theologische Bücherei », Vol. 6, (Munich, 1957 ; 2^e éd. 1960), pp. 142-154.
- WOLFF H.W., « Jahwe als Bundesvermittler », in : *Vetus Testamentum*, 6/1956, pp. 316-320 = in : *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, in coll. : « Theologische Bücherei », Vol. 22, (München, 1964), 384 pp. : [2^e éd. cpl. (1973) : *Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert*, avec : « Anhang » : pp. 385-458], pp. 387-391.
- HELD M., « Philological Notes on the Mari Covenant Rituals », in : *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 200/1970 (Dec.), pp. 32-40.
- SASSON J.M., « Isaiah LXVI, 3-4 », in: *Vetus Testamentum*, 26/1976, pp. 199-207 : [II. – « ARM II,37 » = pp. 202-204].
- FINET A., « Sacrifices d'alliance dans le Proche-Orient Ancien », in : *Anthropozoologica*, [3^e N^o spécial : *Animal et pratiques religieuses : les manifestations matérielles*, Actes du Colloque International de Compiègne, 11-13 Novembre 1988], (Paris, 1989), pp. 53-58.
- ANBAR M., « Notes Brèves » : § 98) « La 'petite tablette' et la 'grande tablette' », in : *N.A.B.U.* [= *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*], 1991/ § 98 [= N^o 4, Déc.], p. 68.
- CHARPIN D. – DURAND J.-M., « La suzeraineté de l'empereur (*Sukkal-mah*) d'Élam sur la Mésopotamie et le 'nationalisme amonite' », in: *Mésopotamie et Élam* [= *Actes de la XXXVII^{ème} Rencontre Assyriologique Internationale, Gand, 10-14 Juillet 1989*], MEYER L. DE – GASCHÉ H., eds., in coll. : « Mesopotamian History and Environment. – Occasional Publications », Vol. I, (Ghent, 1991), pp. 59-66.
- REITER K., « Altbabylonische Verträge unter Beachtung günstiger Tage », in: *M.A.R.I. – Annales de Recherches Interdisciplinaires*, 7/1993, pp. 359-363 : [ARM 2/77 = ARMT 26/469].

III. – El-Amarna [cf. : *Bibliographie d'El-Amarna* (1994)]

- KOROŠEC V., « Mednarodni odnosaji po klinopisnih poročilih iz el-arnarnskega in hetitskega drsavnega arhivar » [en Slovène], [= « International Relations According to Cuneiform Reports from the Tell el-Amarna and Hittite State Archives »], in : *Zbornik Znanstvenih Razprav*, (Ljubljana), 23/1950, pp.291-397 : [avec Résumés en Russe (pp. 384-390), et en Anglais (pp. 390-397)].
- AḤITUV S., « The Alliance Oath of the Canaanite Vassals to the Pharaoh », in : *Studies in the Bible and the Ancient Near East Presented to Samuel E. Loewenstamm*, AVISHUR Y., BLAU J., eds., (Jerusalem, 1978), pp. 55-60.

IV. – Inscriptions néo-assyriennes

- WISEMAN D., « The Vassal-Treaties of Esarhaddon », in: *Iraq*, 20/1958, pp. iii + 99, & 53 Pls.
- TSEVAT M., « The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal-Oaths and the Prophet Ezechiel », in: *Journal of Biblical Literature*, 78/1959, pp. 199-204.
- FRANKENA R., « The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy », in: *Oudtestamentische Studiën*, 14/1965, pp. 122-154.
- DELLER K. – PARPOLA S., « Ein Vertrag Assurbanipals mit dem arabischen Stamm Qedar », in: *Orientalia*, 37/1968, pp. 464-466.
- WATANABE K., « Die Siegelung der 'Vasallenverträge Esarhaddons' durch den Gott Assun », in: *Baghdader Mitteilungen*, 16/1985, pp. 377-392 (5 Figs.) et Planche 33.
- GRAYSON A.K., « Akkadian Treaties of the Seventh Century B.C. », in: *Journal of Cuneiform Studies*, 39/1987, pp. 127-160.
- WATANABE K., *Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons*, in coll. : « Baghdader Mitteilungen, Beiheft », vol. 3, (Berlin, 1987), vii + 248 pp. [Éd. : Gebr. Mann] – C.R. : SCHRAMM W., in : *Or.*, 61/1992, pp. 326-329.
- PARPOLA S. - WATANABE K., *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, in coll. : « State Archives of Assyria », Vol. II, (Helsinki, 1988), LXII + 123 pp., X Pls. [Éd. : Helsinki Univ. Press].

V. – Inscriptions araméennes

- [Cf. FITZMYER J.A. – KAUFMAN St.A., *An Aramaic Bibliography – Part I*, (Baltimore 1992), pp. 17-19 (Sf. : B.1.11) – à compléter par] :
- FALES F.M., « Istituzioni a confronto tra mondo semitico occidentale e Assiria nel I millennio a.C. : il trattato di Sefire », in : *I Trattati nel Mondo Antico*, (Roma, 1990), pp. 149-173.

VI. – Ancien Testament

- BEGRICH J., « Berit. – Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform », in : *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 60/1944, pp. 1-10.
- MENDENHALL G.E., « Covenant Forms in Israelite Tradition », in : *The Biblical Archaeologist*, 17/1954, pp. 50-76 (6 Figs.).
- VOGT E., « Vox *b'rit* concrete adhibita illustratur », in : *Biblica*, 36/1955, pp. 565-566.
- GREENBERG M., « The Hebrew Oath Particle *HAY/HE* », in : *Journal of Biblical Literature*, 76/1957, pp. 34-39.
- MUILENBURG J., « The Form and Structure of the Covenantal Formulations », in : *Vetus Testamentum* 9/1959, pp. 347-365.
- FENSHAM F. Ch., « Salt as Curse in the Old Testament and the Ancient Near East », in : *The Biblical Archaeologist*, 25/1962, pp. 48-50.
- MCCARTHY D.J., *Treaty and Covenant. – A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, in coll. : « *Analecta Biblica* », vol. 21,

- (Rome, 1963), xxiv + 220 pp. : [« Bibliography » : pp. xiii-xxiv] : C.R. : L[ANGLAMET]) Fr., in : *R.B.*, 72/1965, pp. 606-608.
- MORAN W.L., « The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy », in : *The Catholic Biblical Quarterly*, 25/1963, pp. 77-87.
- SMEND R., *Die Bundesformel*, in coll. : « Theologische Studien », Vol. 68, (Zürich, 1963), 39 pp. [Ed.: E.V.Z.-Verlag].
- HILLERS D.R., *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, in coll. : « Biblica et Orientalia », Vol. 16, (Rome, 1964), xix + 101 pp. : [List of Works Cited] – pp. xiii-xix] : C.R. L[ANGLAMET]) Fr., in : *R.B.*, 72/1965, pp. 608-609.
- PRIEST J.F., « 'ORKIA in the Iliad and Consideration of a Recent Theory », in : *Journal of Near Eastern Studies*, 23/1964, pp. 48-56.
- FENSHAM F.Ch., « Ps. 21 - A Covenant Song ? », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 77/1965, pp. 193-202.
- BUIS P., « Les formulaires d'alliance », in : *Vetus Testamentum*, 16/1966, pp. 396-411.
- FOHRER G., « Altes Testament – 'Amphiktyonie' und 'Bund' ? », in : *Theologische Literaturzeitung*, 91/1966, col. 801-816 et 893-904.
- LORETZ O., « *Bərît* – 'Band – Bund' », in : *Vetus Testamentum*, 16/1966, pp. 239-241.
- MCCARTHY D.J., *Der Gottesbund im Alten Testament. – Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre*, in coll. : « Stuttgarter Bibel-Studien », Vol. 13, (Stuttgart, 1966 ; 2^e éd. – 1967), 94 pp. : [« Bibliographie » = pp. 8-16]. [Éd. : Kathol. Bibelwerk].
- SWETNAM J., « *Diathêkê* in the Septuagint Account of Sinai : A Suggestion », in : *Biblica*, 47/1966, pp. 438-444.
- GREENFIELD J.C., « Some Aspects of Treaty Terminology in the Bible », in : [*Proceedings of the*] *Fourth World Congress of Jewish Studies*, (Jerusalem, 1967), pp. 117-119.
- BUIS P., « La nouvelle alliance », in : *Vetus Testamentum*, 18/1968, pp. 1-15.
- PERLITT L., *Bundestheologie im Alten Testament*, in coll. : *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, Vol. 36, Neukirchen, 1969), VIII + 300 pp. :
- C.R. : BUSS M.J., in : *J.B.L.*, 90/1971, pp. 210-212 ;
 CAZELLES H., in : *Bi.Or.*, 29/1972, pp. 323-327 ;
 DOMMERSHAUSEN W., in : *Archiv f. Lit.*, 13/1971, pp. 251-252 ;
 FOHRER G., in : *Z.A.W.*, 82/1970, p. 493 ;
 KEARNEY P.J., in : *C.B.Q.*, 34/1972, pp. 524-528 ;
 KRUSE-BLINKENBERG L., in : *D.T.Ts.*, 34/1971, p. 309 ;
 LANGLAMET F., in : *R.B.*, 78/1971, pp. 459-462 ;
 MCCARTHY D.J., in : *Bibl.*, 52/1972, pp. 110-121 ;
 NICHOLSON E.W., in : *B.L.O.T.*, 1971, p. 44 ;
 PREUSS H.D., in : *Dt. Pfarr. Bl.*, 70/1979, pp. 594-595 ;
 SCHARBERT R., in : *Ev. Theol.*, 31/1971, pp. 705-706 ;
 SOGGIN J.A., in : *Protestantesimo*, 28/1973, pp. 98-99 ;
 STAMM J.J., in : *Ki.Bl.Ref.*, 126/1970, pp. 306-308 ;
 WÄCHTER L., in : *Th.L.Z.*, 97/1972, col. 582-585.
- THIEL W., « *Hefer bərît* – Zum Bundbrechen im Alten Testament », in : *Vetus Testamentum*, 20/1970, pp. 214-229.

- WEINFELD M., « The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East », in : *Journal of the American Oriental Society*, 90/1970, pp. 184-203.
- MCCARTHY D.J., *Old Testament Covenant. – A Survey of Current Opinions*, (Oxford 1972), viii + 112 pp. : [« Bibliography » = pp. 90-108]. = [Cf. *supra*, Éd allem. (remaniée) : 1966 ; 2^e éd., 1967].
- MCCARTHY D.J., « *b'rît* in Old Testament History and Theology », in : *Biblica*, 52/1972, pp. 110-121 : [cf. Perlitt L. (1969)].
- WEINFELD M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, (Oxford, 1972), xviii + 476 pp. [Éd. : Oxford University Press].
- KUTSCH E., *Verheissung und Gesetz. – Untersuchungen zum sogenannten « Bund » im Alten Testament*, in coll. : « Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft », Vol. 131, (Berlin – New York, 1973), XII + 230 pp. [Éd. : W. de Gruyter].
- BARR J., « Some Semantic Notes on the Covenant », in : *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. – Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, DONNER H. – HANHART R. – SMEND R., éds., (Göttingen, 1977), pp. 23-38.
- CAZELLES H., « Alliance du Sinaï, Alliance de l'Horeb et renouvellement de l'Alliance », in : *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. – Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, (Göttingen, 1977), pp. 69-79.
- DEROCHE M., « Contra Creation, Covenant and Conquest (Jer. viii, 13) », in : *Vetus Testamentum*, 30/ 1980, pp. 280-290.
- BEGG Ch.T., « *B'rît* in Ezekiel », in : (Collectif), *Proceedings of the Ninth world Congress of Jewish Studies - Jerusalem, August 4-12, 1985, Division A : The Period of the Bible*, (Jerusalem, 1986), pp. 77-84.
- NICHOLSON E.W., *God and His People – Covenant and Theology in the Old Testament*, (Oxford, 1986), xii + 244 pp. [Éd. : Clarendon Press].
- NICHOLSON E.W., « Covenant in a Century of Study since WELLHAUSEN », in : *Oldtestamentische Studien*, 24/1986, pp. 54-69.
- KAUFMAN St.A., « The Second Table of the Decalogue and the Implicit Categories of Ancient Near Eastern Law », in : *Love & Death in the Ancient Near East. – Essays in Honor of Marvin H. Pope*, MARKS J.H. – GOOD R.M., éds., (Guilford/Conn., 1987), pp. 111-116.
- BEAUCAMP E., *Les grands thèmes de l'Alliance*, in coll. : « Lire la Bible », Vol. 81, (Paris, 1988), 265 pp. [Éd. : Cerf.]
- C.R. : ASURMENDI J., in : *Vie Spirit.*, 143/194, pp. 313-314 ;
- CORTESE E., in : *Liber Annuus*, 41/1991, pp. 564-565.
- COUROYER B., « 'EDÛT : Stipulation de traité ou enseignement ? », in : *Revue Biblique*, 95/1988, pp. 321-331.
- SCHENKER A., « L'origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament », in : *Revue Biblique*, 95/1988, pp. 184-194.
- WALTON J.H., *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context. – A Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Themes*, (Grand Rapids, 1989), 256 pp. : [chap. 4 : « Covenant and Treaties » = pp. 95-109, 1 Tableau].
- ANBAR M., *Josué et l'alliance de Sichem*, in coll. : « Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie », Vol. 25, (Frankfurt/M. – Bern, 1992) 163 pp. [Éd. : P. Lang].

- VIBERG A., *Symbols of Law. – A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament*, in coll. : « Coniectanea Biblica. – Old Testament Series », Vol. 34, (Stockholm, 1992), x + 206 pp. [Éd. : Almqvist & Wiksell International].
- MCDONALD J.J.H., « The Great Commandment and the Golden Rule », in: *Understanding Poets and Prophets. – Essays in Honour of G.W. Anderson*, AULD A.G., éd., in coll. : Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series », Vol. 152, (Sheffield, 1993), pp. 213-226.

Alliance humaine – Alliance divine :
documents d'époque babylonienne ancienne
& Bible hébraïque.
Une esquisse*

On connaît, dans la recherche vétéro-testamentaire moderne, le fort courant de pensée s'opposant à une haute antiquité de la notion d'« alliance » en Israël. Dès 1878, dans ses *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Julius WELLHAUSEN défendait avec vigueur ce point de vue.¹ Depuis cette date, toute une pléiade d'auteurs – se situant eux-mêmes dans une approche critique de la littérature hébraïque ancienne – ont tenté de défendre et d'étayer cet axiome. Durant ces trois dernières décennies, cette perspective de recherche semblait presque s'imposer, en arguant du fait qu'une thématique d'une *b'érît* que le peuple s'impose à lui-même, par l'action, médiatrice d'un souverain juste, « en présence de YHWH » mais « sans partenaire » réel (cf. Jér. 34/15b' & 18.), ne correspondrait pas exactement à la stricte définition d'une « alliance » entre deux partenaires.² Le corollaire en serait qu'une véritable « théologie de l'alliance » – plus exactement de « l'engagement-obligation », pour ces auteurs – n'existait *pas avant* le Deutéronomiste (fin du VII^e s. av. J.-C.).³

* Les références textuelles & bibliographiques renvoient à notre : *Bibliographie de Mari. Archéologie et Textes*, (Wiesbaden, 1990), x + 128 pp., ainsi qu'aux « Suppléments I-VI » parus depuis in : *Akkadica* (Bruxelles). – Pour les références textuelles et bibliographiques relatives à l'alliance, cf. ci-après le « Tableau 1 » et le volume CRPOGA, 13/1995 (cf. *infra*, n. 4), pp. 88-94.

¹ WELLHAUSEN J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, (1878) – cité ici d'après sa 4^e éd. (Berlin, 1895), VIII + 432 pp. (pp. 423-425) : « Das Verhältnis Jahves zu Israel war von Haus aus ein natürliches ; kein zum Nachdenken geeignetes Zwischen trennte ihn von seinem Volke » (p. 423) ; – cp. 5^e éd. (Berlin, 1899), pp. 423-424.

² Ainsi KUTSCH E., *Verheissung und Gesetz. – Untersuchungen zum sogenannten « Bund » im Alten Testament*, in coll. : B.Z.A.W., Vol. 131, (Berlin, 1973), xii + 230 pp. (= pp. 17-18), ainsi que PERLITT L., *Bundestheologie im Alten Testament*, in coll. : W.M.z.A.N.T., Vol. 36, (Neukirchen, 1969), viii + 300 pp.

³ ... ce qui correspond exactement à l'axiome wellhausénien ! – cf. FOHRER G., in : *Th.L.Z.* 91/1966, col. 893-904 ; – pour un bon historique de la recherche, cf. NICHOLSON E.W., « Covenant in a Century of Study since WELLHAUSEN », in : *Oudtestamentische Studiën*,

Cependant, face à cette vision consensuelle plutôt négative de la thématique de l'« alliance » selon l'Ancien Testament, il faut signaler l'apparition d'une nouvelle et riche documentation textuelle d'époque babylonienne ancienne (18^e s. av. n.è.), en provenance des sites de Mari et de Tell Leilan [cf. « Tableau I »], à laquelle nous avons récemment consacré une étude systématique⁴ dont nous ne présenterons ici que les conclusions majeures.

[67] Tableau 1. – Liste des traités paléo-babyloniens de Mari et de Tell Leilan

1) MARI :

- N° 1) – N° inv. : M.6435+M.8987 – [Salle 115 – Date : Zimri-Lim 9°]
 – Contractants : Traité entre Zimri-Lim de Mari & Hammurabi de Babylone.
 – Publication : DURAND J.-M., in : *Mél. Stève* (1986), pp. 111-114.
- N° 2) – N° inv. : A.4626 :
 – Contractants : Traité entre Zimri-Lim de Mari & Hammurabi de Babylone <contre le *sukkal* d'Élam> ;
 – Publication : CHARPIN D., in : *Mél. Perrot* (1990), pp. 111-113.
- N° 3) – N° inv. : A.361 :
 – Contractants : Traité entre Zimri-Lim de Mari & Ibal-pi-El d'Ešnunna
 – Publication : CHARPIN D., in : *Mél. Garelli* (1991), pp. 141-145 :
 [N° 3 – indir. : – N° inv. : A. 1289+ / – *ibidem*, pp. 148-156).
- N° 4) – N° inv. : A.96 : – cf. « Appendice »
 – Contractants : Traité entre Zimri-Lim de Mari & Atamrum d'Andarig ;
 – Publication : JOANNÈS F., in : *Mél. Garelli* (1991), pp. 167-169.
 [N° 4/a-indir. : – *AEM I/ I*, N°185-bis (= *ARM*, X/134+177)
 & N° 4/b-indir. : – *ARM(T) XIII/97*].
- N° x) – « quelques fragments de traités repérés ... »,
 – mentionnés par CHARPIN D., in : *Mél. Perrot* (1990), p. 110 (n. 8).

2) Tell Leilan :

- N° « L.- Treaty 1-4 » : « numerous fragments of very large tablets containing the texts of political treaties » (EIDEM, 1991, p. 185) ;
 – Cf. L.-Treaty 4) – N° inv. : L87-442+(447+1331) : « a unique example of an Old Assyrian treaty text » (p. 185) ;
 – Provenance : « Lower Town Palace », Room 22 (Operation 3) ;
 – Publication : EIDEM J., in : *Mél. Garelli* (1991), pp. 185-207.

24/1986, pp. 54-69, et ODEN R.A., « The Place of Covenant in the Religion of Israel », in : *Ancient Israelite Religion – Essays in Honor of Fr. M. Cross*, MILLER P.D. – HANSON P.D. – MCBRIDE S.D., eds., (Philadelphia, 1987), pp. 429-447 [Chap. 22] : mais voir l'avis plus nuancé de SCHENKER A., « L'origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament », in : *Revue Biblique*, 95/1988, pp. 184-194 [cf. p. 194 : « peut-être avant le VII^e s. » !].

⁴ Notre étude : « Nouveaux traités d'époque babylonienne ancienne et formules d'alliance de la Bible hébraïque. – Remarques préliminaires », in : *Les relations internationales dans l'Antiquité*, FREZOULS éd. – JACQUEMIN A., eds., in coll. : « Publications du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques » [de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg], Vol. XIII, (Paris, 1995), pp.69-94 & 1 Pl. (2 Figs.). – [Éd. : de Boccard] : – [cité ici : CRPOGA, 13 (1995), p. : ainsi, le « Tableau 1 » – p. 72] [dans ce volume, pp. 285-308] – Ce dossier vient compléter celui qui a été récemment établi par WALTON J.H., *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context. – A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, (Grand Rapids, 1989), 256 pp. : – [Chap. 4 : « Covenants and Treaties » – pp. 95-109].

Publications :

- CHARPIN D., « Une alliance contre l'Élam et le rituel du *lipit napištim* », in : *Contribution à l'histoire de l'Iran. – Mélanges offerts à Jean Perrot*, VALLAT F., éd., (Paris, 1990), pp. 109-118 : – [A.4626 = pp. 111-113 : Transcr. – Trad. – Photogr.].
- CHARPIN D., « Un traité entre Zimri-Lim de Mari et Ibâl-pî-El II d'Ešnunna », in : *Marchands, Diplomates et Empereurs. – Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, CHARPIN D., JOANNÈS F., eds., (Paris, 1991), pp. 139-166 (7 Planches).
- DURAND J.-M., « Fragments rejoints pour une histoire élamite », in : *Fragmenta Historiae Elamicae. – Mélanges offerts à M.J. Stève*, MEYER L. DE, GASCHE H., VALLAT F., eds., (Paris, 1986), pp. 111-128 ;
– (Photo- et Autographies = pp. 112-113 ; et pp. 119, 121).
- EIDEM J., « An Old Assyrian Treaty from Tell Leilan », in : *Marchands, Diplomates et Empereurs. – Études ... Paul Garelli*, (Paris, 1991), pp. 185-207 (3 Figs.).
- JOANNÈS F., « Le traité de vassalité d'Atamrum d'Andarig envers Zimri-Lim de Mari », in : *Marchands, Diplomates et Empereurs. – Études ... Paul Garelli*, (Paris, 1991), pp. 167-177 (2 Figs.).

[68]

A) Les textes – Sources et rituels de l'alliance

Dans ces traités, la fonction principale est la prestation du serment (*nîš ilim*) dans son cadre rituel : il s'agit d'un engagement solennel de la part des contractants, énoncé oralement et en public. Les textes écrits ont une existence parallèle, pouvant servir à la mise au point d'un accord, dans le cas de contractants éloignés, mais également au contrôle ultérieur des accords, jusqu'à l'énonciation du serment définitif, selon une terminologie aussi précise que possible.⁵

La relation entre forme *orale* et forme *écrite* des « traités » mériterait d'être mieux analysée. Il faudra en tout cas distinguer, tout au long de cette enquête, entre :

- la documentation *directe*, celle des traités eux-mêmes (cf. « Tableau 1 » ci-dessus, en attendant la publication des autres traités de Tell Leilan);
- et la documentation *indirecte*, celle des nombreuses lettres relatives aux projets et modalités de conclusion de l'alliance (cf. surtout le volume collectif : *Archives Épistolaires de Mari*, I/2 (1988) = *ARM XXVI/2*, N° 284-550 – et *supra*, n. 4).

Parmi cette dernière catégorie, fort abondante [cf. CRPOGA, vol. 13, 1995, pp. 78-81], citons du moins la grande lettre publiée en : *AE M I/2*, N° 404 (= pp. 259-263), qui nous fournit dans sa première partie (= ll. 1-65) un extraordinaire aperçu des discussions préliminaires au rituel d'alliance, celui qu'Atamrum conclut avec son « vassal » Aškur-Addu contre Hammurabi de Kurda : le fait de : « (tuer) l'ânon d'alliance » y est mentionné à sept re-

⁵ Par ex. en restituant dans le document *Mari N° 1* [cf. « Tableau I » : DURAND-1986, pp. 111-114 : [*ta-ma* – « jure (par)... » à la fin des ll. 1-2] : – cf. EIDEM-1991, p. 204 (note), et CHARPIN-1991, p. 141 = *Mari N° 3*.

prises (= ll. 12-rest. ; 13 ; 32 ; 33 ; 38 ; 50 ; 51), avant que l'acte proprement dit ne soit accompli (ll. 61-62, ici – comme à la l. 39 – en parallèle avec « le serment du dieu / par le dieu » et – uniquement à la l. 63 – le fait d'« aller boire (à) la coupe »).

Or ce même texte témoigne de l'importance du vocable *birît*, également en parallèle avec le même rituel – ainsi à la l. 12 :

a-wa-at bi-ri-šu-nu ir-tú-pu da-ba-ba-am ù a[nše ha]-a-[ra-am iq-tú-lu]
« Ils ont entrepris de discuter l'affaire entre eux deux et ils ont tué un ânon (d'alliance) ».

– et cp. l. 49 :

bu-qú-ru-um ša-nu-um i-n[a] bi-ri-šu-nu ú-ul ib-ba-ši
« il n'y avait plus d'autre contestation entre eux »

(Trad.: F. JOANNÈS).

Ce dernier passage est particulièrement important, puisqu'il atteste, par cet usage adverbial de *birît* : *i-na bi-ri-šu-nu* – « entre eux », une préposition issue d'une évolution secondaire (*ina birît*), qui repose sur une formation nominale *birîtum* : nous y trouvons une confirmation de l'hypothèse de M. NOTH, qui voyait ici l'expression d'un « entre-deux », une « médiation » :

[« *Zwischenraum* » > « *Vermittlung* »].⁶

[69] Il ne semble pas certain, pour la documentation directe, que sa valeur ne soit « que supplétive ... (et) de peu d'importance » (ainsi B. LAFONT – Colloque de Juin 1993 à Paris), même si elle n'atteint pas à un statut « juridique » absolu : entre ces deux extrêmes, la valeur de « memorandum » et de « témoignage » (cf Hébr. : *zikkâron* & 'êdût – Assy. : *adê*) devrait être prise en compte quant à la fonction exacte de ces documents.

Quant aux lettres, elles sont du plus grand intérêt à cause de leur enracinement dans un véritable « *Sitz im Leben* », même si celui-ci ne nous est dévoilé que partiellement et reste donc souvent incompréhensible ; de plus, elles acquièrent actuellement un relief extraordinaire du fait de la publication par « dossiers » autour d'un même 'affaire' – telle que la pratique actuellement l'équipe des épigraphistes des tablettes de Mari.

On relèvera dans ces textes l'importance des formules significatives, constituant une véritable phraséologie, quant aux rapports (positif / négatif) instaurés dans le cadre de l'alliance, par la description (ou du moins l'allusion à – cf. *infra* « Tableau II ») du déroulement cérémoniel du rituel d'alliance, par l'utilisation insistante d'un vocabulaire d'appartenance

⁶ NOTH M., in : *Gesammelte Studien zum A.T.*, (1960), p. 148 ; – cf. SODEN W. VON, *Grundriss der akkadischen Grammatik* (Rome, 1952), § 115/q : cf. – *infra* –, § C).

(« père » / « fils »; « frère »), mais également de rupture (« péché », « manquement ») et de jugement (*ša'ālum*), ainsi que par l'obligation de sincérité totale (« la plénitude du cœur ») du vassal par rapport à son suzerain.⁷ L'ensemble témoigne d'une vision implicite mais cohérente de l'histoire (cf. les « prologues historiques » des traités), de son interprétation éthique des rapports politiques faisant référence directe à la garantie et au jugement divins.

Par ailleurs, nous avons vu précédemment (cf. n. 4) qu'à Mari, le rituel d'alliance proprement dit peut être introduit par deux actes symboliques différents, qui à ce jour ne sont jamais attestés dans un même contexte historique et qui semblent donc exclusifs l'un de l'autre (?).

Il s'agit de :

- a) « toucher la gorge » (*lipit napištim*), et du :
- b) « sacrifice de l'ânon » (*hâyâram qaṭalum*).

Nous ne nous intéresserons ici qu'à la première de ces actions rituelles, la seconde ayant déjà été abondamment étudiée par ailleurs : par ce geste rituel du : « toucher (de) la gorge » (*lipit napištim*), l'alliance est conclue à distance entre deux partenaires royaux (jamais plus), sans qu'ils se rencontrent ; l'importance de l'écrit, comme moyen de communication, par l'intermédiaire des envoyés (*mār šiprim*), et de contrôle ultérieur s'avère ici primordial.

Il s'agit d'une pratique attestée aussi bien à Babylone, Ešnunna et Ekallātum qu'à Mari, donc d'une modalité diplomatique usuelle entre cités à l'époque babylonienne ancienne. Cette pratique semble formellement bien fixée, puisqu'elle nous permet d'établir, sinon la forme matérielle, du moins le format du document d'alliance :⁸

– d'une part, l'envoi d'une « petite tablette » (*tuppum šeḫrum*), projet de traité, auquel est associé le geste symbolique de : « se toucher la gorge » (*napištašu lapātum*), puisque référence est faite à la : *tuppi lipit napištim* ;

– d'autre part, l'envoi de la « grande tablette » (*tuppum rabûm*), le traité définitif, est marqué par le serment solennel par les dieux-témoins (*nîš ilî zakârum* – « prêter serment par les dieux ») et les malédictions y afférentes

⁷ Cf. « 'Dans la plénitude du cœur'. – A propos d'une formule d'alliance à Mari, en Assyrie et dans la Bible », in: *Ce Dieu qui vient. – Mélanges Bernard Renaud*, KUNTZMANN R., éd., in coll. : « Lectio Divina », Vol. 159, (Paris; 1995), pp. 31-44 [dans ce volume, pp. 323-334].

⁸ Ces gestes rituels et symboliques sont distincts de ceux en usage en domaine juridique – cf. VIBERG Å., *Symbols of Law. – A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament*, in coll. : « Coniectanea Biblica – O.T. Series », Vol. 34, (Stockholm, 1992), X + 206 pp. (ill.) –, mais ces deux domaines sont naturellement concomitants. de par la composante « juridique » des traités d'alliance : [cf., par ex., « A Diplomatic Handshake » (– *ibid.* –, pp. 38-39 & Fig.) – cp. 2 Rois 10/15; Ez. 17/18; et – *infra* –, Fig. 2].

en cas de parjure, ainsi que l'établit également l'expression : *ṭuppi nîš ilim*.⁹

[70] Un lien direct semble ainsi exister entre le format de la tablette et le niveau d'engagement dans l'alliance. De même, la correspondance entre la forme écrite et la gestuelle rituelle s'avère ici intéressante, puisqu'on peut établir une correspondance directe et fixe entre elles.

Quant au déroulement complet d'un tel « rituel d'alliance », nul document n'en fournit à l'heure actuelle la séquence complète; elle ne peut qu'être déduite – à titre hypothétique, donc – de l'ensemble de cette documentation et se présenterait ainsi, en une sorte d' « *Ideal-Typus* » :

Tableau II

A) phase préparatoire : échange d'émissaires et mise au point « orale » (importance des mots-clés et des formules stéréotypées) ;

B) échange de documents écrits :

- B¹-i) « petite tablette / (du) toucher de ta gorge ».
- B¹-ii) « grande tablette / (du) serment par les dieux »;
- < ou (?) : B²) « sacrifice de l'ânon (d'alliance) » > ;

C) prestation de serment (dont, selon un ordre à déterminer) :

- > i) se toucher la gorge (*lipit napištim*)
 - ii) se laver les mains (*qâtê mesûm*)
 - iii) lever la main vers la divinité (*nîš qâtîm* – prière)
 - > iv) prêter serment par les dieux (*nîš ilî zakârum*) ;
 - v) (évt.) : partage de nourriture & boisson ; échange de cadeaux.
-

Notons d'emblée que ces documents d'époque babylonienne ancienne viennent corriger deux thèses erronées, souvent considérées comme acquises:

a) celle de l'inexistence de traités *antérieurs* au milieu du II^e millénaire av. J.-C., à savoir les documents hittites (ainsi MCCARTHY, 1963) ;

b) celle d'un mode purement *oral* des traités d'alliance de cette époque (ainsi KOROSK, dès 1931).⁹

Mais ils attestent surtout d'un vocabulaire et de formulaires, d'une structure et sans doute d'un déroulement rituel de l'*alliance* qui élèvent celle-ci au rang d'une thématique majeure de l'expression littéraire et historiographique – c-à-d. d'une véritable « *Denkform* », dès l'époque babylonienne ancienne, en domaine sémitique. À ce titre, cette thématique devrait retenir

⁹ Et repris in : *La civilisation de Mari*, KUPPER J.-R., éd., (Liège, 1967), p. 147; – mais voir le texte ARM I/37, l. 23 : *ša ina ṭuppi nîš ilāni^{mes}* – « la tablette du serment des dieux », à propos duquel OPPENHEIM A.L., in: *J.N.E.S.*, 11/1952, p. 132, notait déjà : « refers clearly to an 'international' treaty ».

71



Fig. 1. Stèle de Ras Shamra/ Ugarit.
D'après P. AMIET, (cf. n. 10), p. 5.

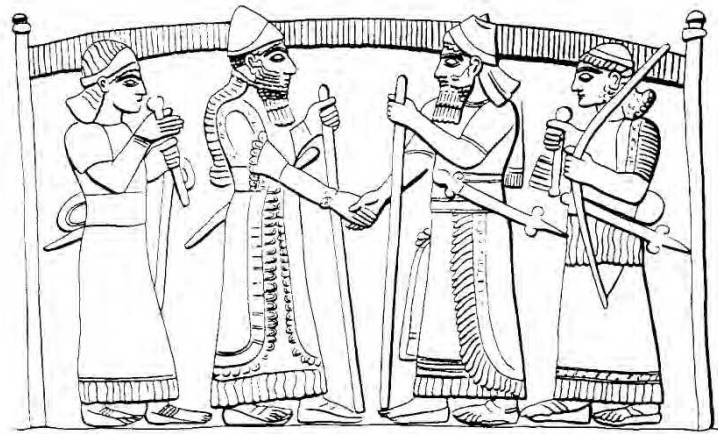


Fig. 2. Base du trône du Salmanassar III. à Nimrud.
D'après O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament* (Göttingen, ⁵1996), fig. 123, p. 85.

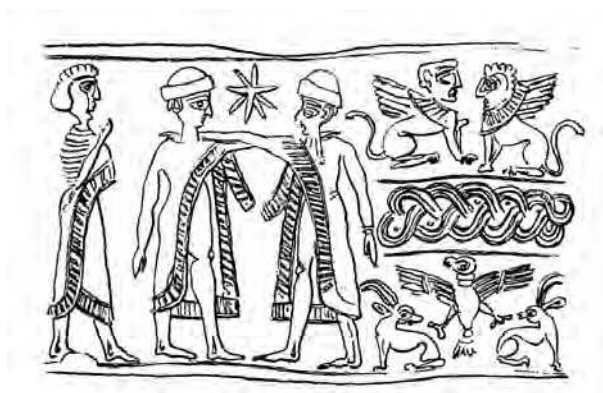


Fig. 3. Sceau-cylindre de la collection De Clerq N° 390-ter.
D'après P. AMIET, (cf. n. 10), p. 5.

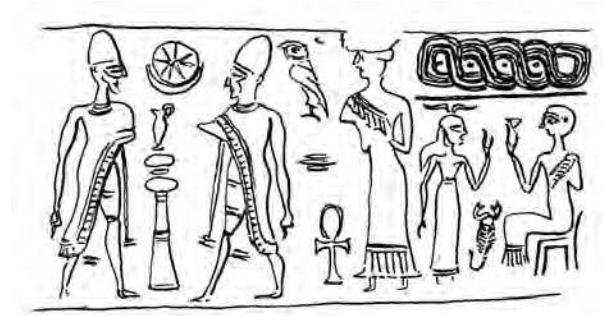


Fig. 4. Collection Pierpont Morgan, N° 950.
D'après P. AMIET, (cf. n. 10), p. 5.



Fig. 5. Empreinte sur une tablette d'Alalah.
D'après D. BEYER, (cf. n. 10), p. 25.

l'attention des exégètes de la Bible hébraïque, d'autant plus qu'elle reçoit confirmation de la part de la documentation figurée de même époque, ce qui illustre mieux encore le profond enracinement culturel de ce thème central et constitutif dès les temps pré-bibliques.

[72]

B) *L'iconographie – Les représentations de l'alliance :
le rituel de « toucher la gorge » (lipit napištim)
et le sceau-cylindre De Clercq N° 390-ter.*

Dans une précédente étude relative (n. 4) à cette thématique de l'alliance, nous notions – en référence à l'indication étymologique proposée pour le vocable *b^erit* (cf. – *infra* – § C), au sens d'espace *inter-médiaire* conduisant à la médiation :

« A-t-on suffisamment noté que l'iconographie orientale de l'« alliance » rend scrupuleusement cette idée d'un « *Zwischenraum* » entre les deux contractants, par la convention d'une présentation symétrique « *en miroir* ».

Citons deux exemples célèbres, sans entamer ici l'étude de l'ensemble de ce dossier et de « ses variantes significatives » :

– à Ugarit (XIV^e s. av.), la « petite stèle de l'alliance » [Musée d'Alep, Inv. N° 44818] : – cf. SCHAEFFER C.F.A., in : *Ugaritica*, Vol. III, (Paris, 1956), p. 92 & Pl. VI ; et *Syrie – Mémoire et Civilisation*, Catalogue de l'exposition – Institut du Monde Arabe, (Paris, 1994), pp. 226-227 (ill.) ; [= Fig. 1] –

– en Assyrie, le monument de Salmanasar III (vers 850 av. n.è.) figurant sa rencontre avec Marduk-zakir-šumi [British Museum, London – Inv. N° IM 65574] : cf. PARPOLA S. – WATANABE K., in coll. : « State Archives of Assyria », Vol. II, (Helsinki. 1988), Page de titre & Frontispice. – [= Fig. 2] –

Il serait instructif, à notre sens, de rapprocher de cette iconographie (quasi-)symétrique de l'alliance ces documents textuels qui évoquent « l'affaire de leur entre-deux », cet espace minimal sans lequel aucun accord n'est possible : du « *Zwischenraum* » à la « *Vermittlung* », de l'espace intermédiaire à la médiation, voilà le seul chemin de l'entente et de la paix. » [= CRPOGA, Vol. 13 (1995), p. 81].

Or, dans une étude toute récente, portant sur le thème : « Alliance des hommes, alliance des dieux dans l'iconographie orientale »¹⁰, Pierre AMIET – partant des deux mêmes monuments – note qu' :

¹⁰ AMIET P., « Alliance des hommes, alliance des dieux dans l'iconographie orientale », in : (Collectif), *Collectanea orientalia – Histoire, Arts de l'espace et Industrie de la terre. – Études offertes à Agnès Spycket*, GASCHÉ H. – HROUDA B., eds., in coll. : « Civilisations du Proche-Orient » – Série I : – Archéologie et Environnement, Vol. 3, (Neuchâtel-Paris, 1996), pp. 1-6 (Figs. 1-5 = p. 5). On notera, dans le même volume, la contribution de BEYER D., « A propos d'une terre cuite de Sfiré » (pp. 21-26, dont Figs. 1-6

« en réalité, la ‘stèle de l’alliance’ renoue, à l’époque finale d’Ugarit (XIV^e-XII^e siècles) avec *une tradition iconographique* bien attestée dans la glyptique de la *grande époque de ‘classicisme syrien’*, quelque cinq siècles auparavant. Il s’agit alors d’un *thème* méritant d’être reconnu comme tel, avec une série de *variantes significatives* » (*loc. cit.*, p. 2 – souligné par nous)

Ce n’est sans doute pas ici le lieu de reprendre le riche dossier iconographique que nous livre cette belle étude ; conservons-en simplement les conclusions propres, obtenues sans référence particulière aux textes et à ce titre d’autant plus significatives : elles situent l’origine d’une tradition iconographique de l’« alliance » en domaine syrien et à l’époque contemporaine de notre dossier textuel en provenance de Mari et de Tell Leilan.

Nous voudrions simplement noter cette convergence importante, en tentant de l’illustrer par l’interprétation d’un sceau que P. AMIET qualifie d’« unique », à savoir le cylindre De Clercq N° 390-ter [éd. J. MENANT ; ici = Fig. 3] et dont il écrit qu’il :

« représente les deux rois s’embrassant aussi affectueusement que des époux » (*loc. cit.*, p. 3, n. 25).

[73] En effet, la comparaison « affectueuse » nous semble ici aussi erronée que la métaphore conjugale qu’elle introduit,¹¹ car la corrélation des deux dossiers, textuel et iconographique, leur co-occurrence géographique et chronologique, nous incitent à voir ici plutôt une représentation du rituel de « toucher la gorge » (*lipit napištim*) – tel qu’il est mentionné dans les textes de Mari, notamment : la partie centrale de la scène, par la posture « hiératique » des deux personnages, placés à distance et en antagonisme symétrique par rapport à l’axe central dont la partie supérieure est occupée par le symbole stellaire, nous semble devoir être interprétée en ce sens, ce qui confirme l’insertion du motif dans la thématique globale – rendue par les textes et par les représentations – de l’alliance en domaine syro-mésopotamien à l’époque babylonienne ancienne.¹²

= pp. 23 & 25), qui se situe peut-être dans une sphère connexe, celle de « scènes de boisson au chalumeau » à l’occasion d’accords solennellement conclus (?) [cp., pour les textes, *CRPOGA*, 1995, pp. 82-83, ainsi que BEYER D., « Les sceaux apposés sur les traités de l’Ancien Orient : étude de cas », – *ibid.* –, pp. 27-40 & II Pls. (12 Figs.)].

¹¹ Également *contra* EL-SAFADI H., « Die Entstehung der syrischen Glyptik und ihre Entwicklung in der Zeit von Zimrilim bis Ammitaqumma », in : *Ugarit-Forschungen*, 6/1974, pp. 313-352 & Pls. II-XXV (– 181 Figs.), et 7/1975, pp. 433-468 [qui situe ce sceau dans la « Zimrilim-Stufe » (pp. 434-446), mais parle des manteaux « *der beiden sich umarmenden Männer auf De Clercq Nr. 390-ter* » (p. 436) ... ce qui ne correspond visiblement pas à la représentation figurée (cp. Pl. X – Nr. 76)].

¹² Pour les « variantes significatives » de ce thème (cf. AMIET P. – *loc. cit.* –, p. 2), dont nous ne pourrions traiter ici ; renvoyons simplement à deux exemplaires bien connus [cf. ici = Figs. 4-5].

C) L'étymologie de b^erît – une hypothèse

On connaît bien les quatre solutions traditionnelles proposées à ce sujet, classiques mais contradictoires,¹³ par rapport auxquelles – en fonction de ce qui vient d'être dit, mais trop rapidement ici – on peut soumettre la proposition suivante : le vocable hébreu b^erît s'enracine effectivement dans la riche thématique de l'alliance en domaine sémitique ancien, où il est préfiguré sous la double forme :

a) l'hypothèse consensuelle qui semble se référer, actuellement, au terme akkad. de : *birîtu* (cp. *C.A.D.*, Vol. B, pp. 254-255; *A.Hw.*, pp. 129-130, s.v. : *bi/ertum* – « Band, Fessel »), au sens de : « lien » (cp. hébreu talmudique : *byryth*). Cette valeur sémantique, que le « *Wortspiel* » permet très bien de rendre par l'allemand : < « *Band = Bund* » >,¹⁴ rejoint les significations antiques de l'akkadien : *riksum*, du hittite : *išhiul*, de l'arabe : *‘aqd* et du latin : *vinculum fidei, contractus*) au sens propre de : « lien », dans sa valeur transposée de : « obligation, traité, alliance ».

À Mari même, on comparera le texte [cf. *C.R.P.O.G.A.*-1995, pp. 79-80 : « inédit » A.2730 – cf. AÉM I/2, p. 33, n. 20-24 (= ll. 7/b-8/a)], dont la terminologie associe les « liens du sang » à l'engagement irrévocable. Ce niveau sémantique du « lien » rejoint ainsi celui de la : « force » (« renforcer »), pour désigner la validité et la solidité de l'alliance, par ex. l'akkad. (et pour l'araméen : *Dan. 6/8*) : *dunnunu riksâte* – « renforcer les liens » = « valider le pacte », ou bien : *riksu dannu* – « un lien fort » = « un contrat sûr ». À nouveau un parallèle frappant dans l'A.T., en *Ez. 20/37* : *w^ehèbètî êt^ekêm b^emâsorêt hab^erît* – « je vous ferai entrer dans le lien de l'alliance », – peut-être une nouvelle attestation de « babylonisme » ézéchielien.

[74] b) *birît* – « entre », « l'entre-deux », ce « *Zwischen-raum* » pour lequel plaide M. NOTH et qui offre une excellente base sémantique originelle pour notre thématique, dès l'époque babylonienne ancienne :

– rappelons la précieuse notation du N° 404, l. 49 :

bu-qû-ru-um ša-nu-um i-n[a] bi-ri-šu-nu ú-ul ib-ba-ši

« il n'y avait plus d'autre contestation entre eux »,

– qui matérialise presque cet espace de la médiation, cette possibilité d'un accord entre deux parties – telle qu'elle est également représentée par les documents iconographiques (cf. § B).

Une nouvelle fois, une intuition de M. NOTH est confirmée par de nouvelles données textuelles ... au-delà du texte d'*ARM II/37* qu'il a étudié et rappor-

¹³ Cf. WEINFELD M., Art. : *b^erît*, in : *Th.W.z.A.T.*, Vol. I/6-7 (1972), col. 781-808 (= col. 783); – cf. *C.R.P.O.G.A.*, 13/1995, pp. 81-84.

¹⁴ LORETZ O., « *b^erît* – 'Band – Bund' », in : *Vetus Testamentum*, 16/1966, pp. 239-241.

ché des textes de l'Ancien Testament. « La plus grande difficulté », qu'y voit notamment M. WEINFELD, à savoir, en hébreu :

« la liaison de *b^erit* – [au sens de] « entre » avec la préposition *byn*, de même sens, dont résulterait une tautologie », ¹³

constitue un argument assez faible si l'on admet la réalité d'un emprunt de vocabulaire renvoyant à une réalité institutionnelle, celle-ci étant maintenant confirmée au plan historique. Dans ce cas, le terme d'origine s'impose, en même temps que l'institution qu'il désigne, et il prévaut sur la préposition usuelle *byn* : ceci est, au contraire, bien illustré par la formule hébraïque : *b^erit bèn ... ùbèn*, qui exprime cette notion d'« espace intermédiaire », ce « *Zwischenraum* » – indispensable à toute possibilité d'échange diplomatique, donc d'alliance et de paix.

Cependant, aucun de ces deux niveaux sémantiques ne semble épuiser toutes les virtualités du registre de l'« alliance » – et le dossier mariote précité permet une approche contextuelle plus précise et plus riche à la fois, à savoir :

a+b) en effet, cette dernière hypothèse quant à la signification originelle de *b^erit* [b] « l'entre-deux »] ne nous semble établie que si on l'associe au sens [a], « le lien (fort) ». Une nouvelle fois, en philologie sémitique comparée – et contre l'avis des lexicographes classificateurs –, les divers usages et contextes du terme étudié, spécialement en domaine institutionnel, nous orientent vers une définition 'synthétique' de la racine trilittère B-R-T, que l'on pourrait exprimer sous cette forme :

« (le lieu de) l'entre-deux < où s'instaure > le lien fort et durable ».

Voici, à vrai dire, la question dite centrale pour la Bible hébraïque,¹⁵ qui permet sans doute d'établir un lien étymologique et sémantique entre la préposition akkadienne : *birît* – « entre », dans son usage mariote en contexte d'alliance, et le substantif hébraïque *b^erit*, que l'on s'accordera ainsi à traduire par « alliance ». Notons à quel point cette antique notion sémitique s'avère riche et polyvalente, à tel point que la version grecque de la Septante a dû inventer la traduction peu conventionnelle de *dia-thèkè* (au lieu de : *sun-*), que la version latine de la Vulgate rendra à son tour par : *testamentum*.

Notre propos n'est pas de nous prononcer ici sur la spécificité – la « *Eigentümlichkeit* » selon H. GUNKEL – de la thématique de l'alliance dans les traditions de l'ancien Israël, puisqu'elle a été largement reconnue par

¹⁵ Cf. WEINFELD M., Art. : *b^erit*, in : *Th.W.z.A.T.*, Vol. I/6-7 (1972), col. 781-808, qui écrit : « the idea of a covenant between a deity and a people is unknown to us from other religions and cultures » ... « the covenantal idea was a special feature of the religion of Israel » (= éd. angl., col. 278) ; – & cp. ODEN R. A., – *loc. cit.* – (cf. n. 3), pp. 437-440 : « The intellectual Tradition of 'Covenant Centrality' ».

l'exégèse biblique, mais de tenter de comprendre sur quel substrat culturel une telle idée, à vrai dire unique et révolutionnaire, a pu prendre naissance.

75

Conclusion

Au terme de ces brèves remarques préliminaires sur les textes de Mari et l'iconographie de l'« alliance » à l'époque babylonienne ancienne – sous réserve naturellement d'une enquête exhaustive à mener en ces divers domaines – il nous apparaît utile de mettre aujourd'hui en question une perspective de recherche aussi unilatérale, parfois négative, en ce qui concerne cette thématique fondamentale de l'« alliance », et d'attirer l'attention sur les points suivants :

1) s'il est acquis que « ni la thèse de l'alliance fondement d'une amphictyonie israélite, ni celle de l'alliance analogue aux traités de vassalité hittites ou assyriens ne semblent s'être imposés définitivement (en Israël) »¹⁶, est-ce à dire que toute référence à la thématique et à la structure de l'« alliance/obligation » doive être écartée de la question de l'origine et des sources de la notion hébraïque de *b'erît*, telle qu'elle est établie entre Dieu et son peuple ?

2) le nouveau dossier des traités paléo-babyloniens de Mari, de leur phraséologie et de leurs formulaires, de leur structure et de leurs représentations figurées contemporaines, ne devrait-il pas nous inciter à reconsidérer l'ensemble de cette question en référence aux traditions historiques et littéraires de l'ancien Israël : plus que dépendantes de traditions localisées et repérables, celles-ci s'inscrivent dans un courant de traditions communes à un ancien fonds sémitique, remontant ici à l'époque amorrite. Dès lors, la possibilité de leur constitution à haute époque peut-elle être écartée d'emblée, ainsi que c'est encore trop souvent le cas, et la question des influences ne mériterait-elle pas d'être reprise à frais nouveaux ?

3) si cette perspective de recherche devait s'avérer exacte, elle devrait rencontrer d'autres particularités significatives quant au vocabulaire et à la thématique de l'alliance : nous en voyons un exemple – parmi d'autres – dans la formulation du « *Šema' Yisra'el* » en *Deut.* 6/4-9, caractérisée par son développement ternaire d'origine didactique et rituelle¹⁷ et en prologue à l'ensemble littéraire *Deutéronome*, Chaps. 6-28 : au v. 5, le commandement d'amour divin reprend l'antique phraséologie de l'alliance :

¹⁶ Ainsi SCHENKER A., in : *R.B.*, 95/1988, pp. 185-186.

¹⁷ Cf. WEINFELD M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, (Oxford, 1967), pp. 304 & 334 : l'analyse stylistique comparative avec les textes d'époque assyrienne conserve naturellement ici toute sa valeur ; elle se situe simplement en perspective différente, en termes de datation et d'influence, eu égard à la nouvelle documentation – bien plus ancienne – présentée ici.

« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu *de tout ton cœur* ».¹⁸

Dans la Bible hébraïque (Ancien Testament), dont le *séphèr ha-b'êrît* – « Livre de l'Alliance » (*Exode*, 24/7) constitue le plus ancien code légal, on assiste ainsi à un développement précoce et créateur de cette thématique de l'Alliance, cette antique « *Denkform* » qui sera reprise et amplifiée par le Deutéronomiste. On peut dès lors tenter d'appréhender – en analyse à la fois comparative et distinctive – cette « théologisation croissante du droit, la source et la spécificité de ce processus de théocratisation de l'ordre social hébraïque » (Max WEBER) – qui aboutira à la constitution des « Deux Testaments ».

¹⁸ – en hébr. : *b'ê-kol l'êbab*, qui correspond au *libbum gamrum* de Mari – cf. – *infra* –, Tableau III/Appendice = texte de *Mari* – N° 4, ll. 6' & 11' (& – *supra* – n. 7) [dans ce volume, pp. 301-302].

« *Dans la plénitude du cœur* »
 À propos d'une formule d'alliance à Mari,
 en Assyrie et dans la Bible

Le « Šema' Yisra'el » en Dt 6, 49, le credo fondateur qui constitue l'un des passages les plus connus de la Bible, débute par ces termes :

« ⁴ Écoute Israël ! Le Seigneur notre Dieu est l'Unique Seigneur !

« ⁵ Tu aimeras le Seigneur ton Dieu *de tout ton cœur*, de tout ton être et de toute ta force... », –

que Jésus lui-même qualifiera de « premier de tous les commandements », Mc 12, 28-34 (v. 29 et 32).

Le « *Sitz im Kultus* » originel de cette formulation trouve sans doute un écho dans la notice de 2 R 23, 1-3, selon laquelle dans « la Maison du Seigneur » et en présence du peuple rassemblé (v. 2) :

« ² [...] il [le roi Josias] leur fit la lecture de toutes les paroles du Livre de l'Alliance trouvé dans la Maison du Seigneur. ³ Debout sur l'estrade, le roi conclut devant le Seigneur l'alliance qui oblige à suivre le Seigneur, à garder ses commandements, ses stipulations et ses décrets *de tout son cœur* et de tout son être en accomplissant les paroles de cette alliance qui sont écrites dans ce livre. – Tout le peuple s'engagea dans l'alliance, »

et dans celle de 2 Ch 15, 9-12 où, déjà à l'instigation du roi Asa, il est dit des habitants de Juda qu'

« ¹² Ils entrèrent dans l'alliance pour chercher le Seigneur, le Dieu de leurs pères, *de tout leur cœur* et de tout leur être ».

Selon les acquis récents de la recherche, ces passages – notamment en Dt 6, 5 (voir 4, 29 ; 10, 12 ; 11, 13 ; 13, 4 ; 26, 32 16 ; 30, 2, 6, 10 – voir M. WEINFELD, 1972, pp. 334-335) et en focalisant ici l'enquête sur l'expression : « *de tout son cœur* » – présenteraient les caractéristiques suivantes :

a.) une phraséologie généralement attribuée à la « parénétique deutéronomiste », attestée à huit reprises dans le livre du Deutéronome, d'abord en tant qu'introduction à l'ensemble des chapitres 6-28 (D.J. MCCARTHY,

1967, p. 37) et contemporaine de la « réforme de Josias » (640-609 av. J.-C.), donc relativement tardive (G. VON RAD, 1961, pp. 222-225, n. 78 et p. 229) ;

b.) en corollaire, on suppose qu'une telle formulation (tardive) n'aurait pu prendre naissance – au plus tôt – que sous l'influence des traités néo-assyriens (*adê* – entre 825 et 625 av. J.-C. ; voir S. PARPOLA et K. WATANABE, 1988, p. XIII) ;

c.) de plus, cette thématique d'une *b'rît* que le peuple s'impose à lui-même, par l'action médiatrice d'un souverain juste, « en présence de YHWH » mais « sans partenaire » réel (voir les textes précités, ainsi que Jr 34, 15b' et 18a'') ne correspondrait pas exactement à la stricte définition d'une « alliance » entre deux partenaires (E. KUTSCH 1973, pp. 17-18) ; le corollaire en serait qu'une véritable théologie de « l'alliance » (plus exactement de « l'engagement-obligation ») n'existait *pas avant* le Deutéronomiste (voir G. FOHRER, 1966, col. 893-901 ; L. PERLITT, 1969 – mais voir l'avis beaucoup plus nuancé de A. SCHENKER, 1988, p. 194 : « peut-être avant le VII^e siècle »).

Dans cette seconde moitié de notre XX^e siècle et dans une perspective critique, c'est sans doute cette question de la pertinence (on non) des traités d'alliance internationaux du Proche-Orient antique en relation avec la Bible hébraïque qui a suscité le plus de discussions parmi les exégètes. La question comparatiste a été bien posée par l'opuscule de G.E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh, 1955), et à sa suite le débat s'est engagé dans deux directions diamétralement opposées, dont les trois thèses précitées offrent un bref aperçu (voir J.J.M. ROBERTS, 1985, pp. 93-94).

Durant cette dernière décennie, cependant, la question a été entièrement renouvelée par la publication de documents d'alliance en provenance de Mari et de Tell Leilan, qui viennent [33] notamment corriger l'idée erronée de l'*inexistence* de tels traités antérieurement au milieu du II^e millénaire avant notre ère ; bien au contraire, la phraséologie de l'alliance, ainsi que l'idéologie qui la sous-tend, est dès à présent bien attestée dès l'époque babylonienne ancienne (XVIII^e siècle av. J.-C.) et, qui plus est, dans le cadre d'une civilisation typiquement sémitique, au royaume de Mari, dont une composante importante, celle des Amorrites, fournit de plus en plus de points de comparaison avec l'Israël antique (Voir M. ANBAR, 1991/A).

1. Les formulaires d'alliance à Mari et leurs échos épistolaires

Parmi les nombreux textes de Mari récemment édités (ou réédités), notamment dans l'ouvrage collectif : *Archives Épistolaires de Mari* (vol. I/1-3 [n° 1-2, 1988 ; n° 3 à paraître : AÉM I/1-3 = ARMT XXVI/I-3], et dans des

publications connexes (voir la Bibliographie), plusieurs textes font directement référence à l'établissement de traités d'alliance politique, soit sous la forme du traité lui-même (ou de son « avant-projet » (A), soit en tant qu'échos épistolaires à cette pratique du droit international de l'époque paléo-babylonienne (B). Dans les deux cas, ces documents relatifs à l'alliance dans les « Archives royales de Mari » nous apportent des renseignements de première main quant à la question si débattue des traités d'alliance internationaux, à leur terminologie et à leur fonction, mais également à leur idéologie sous-jacente et à l' (éventuelle) influence de celle-ci sur les représentations de l'historiographie hébraïque ancienne.

A. Les traités d'alliance à Mari

1. Voici la traduction du traité de vassalité d'Atamrum, roi d'Andarig envers Zimri-Lim, le souverain de Mari (*ARM HC A. 96* : transcr. et trad. [ici avec modifications] de Fr. JOANNÈS, 1991, pp. 167-169) :

34 Face :

- 1 [Par] le dieu Šamaš d[u Ciel],
- 2 Atamrum, fils de Warad-Sin, roi d'Andarig,
- 3 a juré [que] :
- 4 « À partir de ce jour, 5 tant que je vivrai,
- 6 contre Zimri-Lim, fils de Yaḥdun-Lim,
- 7 [ro]i [de Mari et du pays des Ḫanéens],
- 8 [contre] s[a ville], son armée et son pays,
- 9 je ne commettrai pas de méfait,
- 10 [et contre] Zimri-Lim, fils de Yaḥdun-Lim,
- 11 [roi de Mari et du pay]s des Ḫanéens,
- 12 [je ne pécherai en aucune manière (?)]
- ? ? [1 ou 2 lignes manquantes] »

Revers :

- 1' « [Ce que (3') j'ai éc]rit
- 1' « [à Zi]mri-Lim, fils de Yaḥdun-Lim,
- 2' [roi de Mar]i et du pays des Ḫanéens,
- 4' [ni par m]ensonge, ni par malveillance
- 5' je ne le lui ai < pas > écrit,
- 6' c'est '*dans la plénitude de mon cœur*' [*ina libbija gamrim*]
- 7' que je lui ai écrit.
- 8' Les bonnes dispositions
- 9' qu'à Zimri-Lim, fils de Yaḥdun-Lim,
- 10' roi de Mari et du pays des Ḫanéens, [j'ai jurées],
- 11' c'est '*dans la pléni[tude] de mon cœur*' [*ina libbija gam[rim]*]
- 12' que je les lui conserverai,
- 13' que je les lui gard[erai]. »

2. Un [projet de] traité entre Zimri-Lim de Mari et Ḫammu-rapi de Babylone, dirigé contre l'Élam, s'achève par ces termes :

« Ce serment par mes dieux, Šamaš et Addu, qui à Zimri-Lim, fils de Yaḥdun-Lim, roi de Mari et du pays des Ḫanéens, est juré – c'est avec de bons sentiments et complète sincérité que je [le] pro[jette]
[ina damiqtim ina libbim gamrim lu aka(ppud)] »

(ARM HC M.6435+M.8987, ll. 24-28 :

transcr. et trad. de J.-M. DURAND, *Mélanges Stève*, 1986, pp. 114-115).

En nous limitant ici à l'une des expressions idiomatiques de ³⁵ ce vocabulaire d'alliance, celle de : *libbum gamrum* aux lignes 6' et 11' du revers de la première tablette – que l'on peut entendre au sens de : « en complète sincérité », « sans arrière-pensée » –, il est possible de constituer un dossier qui n'est pas sans intérêt, ni pour la compréhension des tablettes de Mari, ni pour l'exégèse des textes bibliques précités.

B. Les échos épistolaires de l'alliance à Mari

Le caractère stéréotypé de l'expression, qui renvoie à son usage oral primitif, est en effet attesté par les documents de Mari suivants, toujours en relation avec la thématique de l'alliance.

La documentation épistolaire, particulièrement abondante, est ici précieuse pour définir le contexte d'usage et le sens de cette expression idiomatique : *libbum gamrum* ; il s'agit en effet d'autant de témoignages historiques, quoique indirects, quant aux conditions concrètes d'instauration, de renforcement ou de maintien de l'alliance :

1. Une offre d'alliance d'Ibâl-pî-El, roi d'Ešnunna, à Zimri-Lim, roi de Mari, à l'évidence dirigée contre Išme-Dagan, le souverain d'Ekallâtum (voir l'oracle d'ARM X/4). C'est dans ce contexte qu'il faut entendre la question angoissée de l'expéditeur de la lettre :

« Ici je ne cesse de livrer combats et batailles avec Išme-Dagan, ton adversaire. Or ses messagers demeurent devant toi et ils ne cessent d'entendre tes propos. Quoi ? Est-ce ainsi que tu parles avec moi d'un cœur sincère [mâ ki'am libbu gamrum...] ? »

(ARM HC A.1289+M.13103+M.18136, col. III, ll. 42-47 :

transcr. et trad. de D. CHARPIN, *Mélanges Garelli*, 1991, pp. 153 et 156).

2. Lettre de Yarîm-Addu, haut fonctionnaire de Zimri-Lim et représentant de celui-ci à Babylone, à son souverain ; évoquant un message qu'il se propose d'adresser au souverain de l'Élam, il écrit :

« et je leur dirai : ‘Étant donné que mon seigneur [Zimri-Lim] a envoyé son rapport complet [*tēmum gamrum*] au *sukkal* d’Élam, son père, et que d’un cœur entier/sincère il a parlé’, ... [*libbam gamram itawwû*] »

(*ARM XXVI/2*, n° 362, l. 43-45 :

transcr. et trad. D. CHARPIN, *AÉM*, I/2, 1988, pp. 163-164).

[36] Le contexte d’alliance est ici évident, par l’affirmation de loyauté (l. 43-45 : « il a parlé franchement ... ») renforcée par l’expression de soumission de la part du souverain de Mari au *sukkal* d’Élam, (*abišu* – « son père » ; voir *AÉM* I/1, p. 150, n. 83) ; on a noté, par ailleurs que la formulation adverbiale [*libbam gamram*] est archaïsante (voir *ARM XXVI/1*, n° 104, l. 2’, en contexte fragmentaire – à propos d’[Hamm]u-rabi de Babylone ; *XXVI/401*, l. 11b *infra*, n° 3/a, et *XXVI/537*, l. 8’ – voir M. STOL, 1993, p. 248 : « a feature of Old Akkadian syntax »).

3. Une série de documents concernant Atamrum, roitelet d’Andarig et vassal inconstant du souverain de Mari, dont on peut dire qu’« il garda toujours une forte propension au renversement d’alliances soudain » (voir. Fr. JOANNÈS, *AÉM*, I/2, 1988, p. 246). Citons deux exemples :

a. Lettre de Ḥabdu-Malik à son roi, Zimri-Lim :

« Si Atamrum fait cela, que lui et moi [Ḥabdu-Malik], d’un cœur complet [*ša libbim gamrim*] nous prêtons serment ! »

(*ARM XXVI/2*, n° 392, l. 27-29 :

transcr. et trad. D. CHARPIN, *AÉM*, I/2 1988, pp. 223-224 – ainsi que *ARM I/24+*, l. 17 (!) – d’après : *MARI*, 4/1985, pp. 309 et 312, n. 88 : *ina libbim gamrim*).

b. Lettre de [Mê]ni[rum] (restitution – l. 2) à Zimri-Lim :

« Quant à l’affaire d’Atamrum, Aškur-Addu m’a parlé ainsi : ‘Zimri-Lim parle à Atamrum avec droiture [*išariš idabbûb*] mais Atamrum, dans la plénitude du cœur [*libbam gamram idabbûb*], c’est avec Išme-Dagan qu’il parle’ [...] »

(*ARM XXVI/2*, n° 401, l. 9/b-12 :

transcr. et trad. Fr. JOANNÈS, *AÉM*, I/2, 1988, pp. 243-244).

Caractéristique par son style de ces jeux de renversements d’alliances, ce passage offre par ailleurs une construction parallèle (mais s’adressant à des destinataires différents), avec l’expression : *išariš dabābum* pouvant signifier : « parvenir à un accord » (voir *ARM V/20*, l. 12 ; *ARM HC AREP*, p. 109, l. 23 [*Syria*, 19/1938] ; *ARM HC BENJ*, p. 991/b [*Mélanges R. Dussaud*, vol. II, 1939] – voir W. VON SODEN, *A.Hw.*, vol. 1, 1965, pp. 391-392).

4. Le dernier document que nous présentons ici, une lettre de [X et] Yanšib-Dagan à leur souverain Zimri-Lim, offre sans doute le meilleur

aperçu de cette « psychologie » de l’alliance, [37] de ses attentes et de ses exigences (y compris le « rappel historique ») :

Tu n’acceptais plus les messages de mon seigneur et mon seigneur sortait de ton cœur, [...] À présent, en échange des bontés que mon seigneur t’a faites et de la façon dont il t’a honoré, donne-lui satisfaction, engage-toi au sujet des villes que le *sukkal* d’Élam ton père lui a données et que tout se passe d’un « cœur complet » [*libbum gamrum* : « dans la sincérité »].

[*ARM XXVI/2*, n° 449, ll. 42 et 47-50 :

transcr. et trad. S. LACKENBACHER, *AÉM*, 1/2, 1988, pp. 365-367 ; – pour d’autres textes de la période paléo-babylonienne : voir KRAUS, *Altbabylonische Briefe*, vol. I, 1964, n° 140, ll. 9-10 ; St. DALLAY e.a., *The Old Babylonian Tablets from Tell al-Rimah*, Londres, 1976, n° 128, ll. 6-8 – relecture d’après M. ANBAR, *Bi.Or.*, 35/1978, col. 212.]

On notera l’étonnante cohérence de ce dossier des attestations indirectes, tirées de la correspondance diplomatique sous le règne du roi Zimri-Lim :

a.) la stabilité de la formulation idiomatique : *libbum gamrum*, ainsi que ses usages avec les verbes d’expression : *dabābum* – *atwūm* – « parler d’un ‘cœur complet’ : avec franchise, avec sincérité » (voir n° B/1, 2 et 3/b), en référence à un discours oral, transmis par des messagers et préalable à la mise par écrit du protocole final (voir D. CHARPIN, 1990, pp. 109-111 et 115-118) ;

b.) la formulation archaïsante : *libbam gamram* (voir n° B/2), que l’on peut interpréter comme « un accusatif adverbial rare » (ainsi M. STOL, 1993, p. 248), renverrait à la syntaxe de l’époque akkadienne ancienne ;

c.) l’usage, fréquent en babylonien ancien (voir. M. STOL, 1993, pp. 247-248) de l’expression : *tēmum gamrum* – « un rapport complet », tel qu’il est demandé régulièrement par le suzerain à son vassal dans le cadre de l’alliance historique (voir n° B/2 – en parallélisme direct avec *libbum gamrum*, et B/4, où la formule des ll. 16-17 est reprise, négativement, aux ll. 18-19, et l’exigence rappelée aux ll. 47-50 !). Cette double formulation renvoie ainsi à une double exigence à l’adresse du vassal, d’honnêteté et d’exhaustivité, en un mot : de loyauté absolue (« *eine ungeteilte Loyalität* », selon les termes de K. WATANABE) ;

[38] d.) cette exigence d’un : *tēmum gamrum* – « rapport complet » de la part du suzerain historique est d’autant plus intéressante qu’elle constitue également l’enjeu principal d’un document à caractère « prophétique » de Mari (*ARM HC*, A.15, ll. 24-49 : voir G. DOSSIN, *RA*, 42/1948, pp. 125-134, et J.-M. DURAND, *AÉM* I/1, n° 233, pp. 473-476) : l’oracle de salut du dieu Dagan de Terqa au roi Zimri-Lim de Mari, face aux rois des Benjaminites (l. 17), est ici « conditionné » par l’envoi régulier de tels rapports (ll. 24-28) du souverain au dieu ! La transposition d’un vocabulaire politique d’alliance humaine au domaine religieux est ainsi attestée, de surcroît dans

un contexte de « guerre sainte » dont les figures et les échos se retrouvent également dans l'Ancien Testament (voir J.-G. HEINTZ, *SVT*, 17/1969, pp. 112-138, spéc. pp. 129-137, et, pour une liste des textes « prophétiques » de Mari – voir le « Tableau de concordance » dans notre *Bibliographie de Mari*, 1990, pp. 125-128) ;

e.) le contexte d'alliance est ainsi bien établi par l'ensemble de ces témoignages mariotes et par référence directe à ses pratiques concrètes (voir n° A/2 : « modèle » plus que simple « projet » – voir M. ANBAR, 1991/B, p. 68 ; n° B/2 : « son rapport complet » – voir c-d, ainsi que la mention de la relation « père » « fils » ; n° B/3/a : par serment ; n° B/3/b : parole et trahison ; et n° B/4 : avec rappel historique et serment), fondé sur l'arrière-plan idéologique d'une « fidélité historique » à ses partenaires aussi bien qu'aux dieux garants du serment, une perspective dont *ARM I/3* nous offre, par son vocabulaire autant que par sa structure, un exemple paradigmatique (voir D. CHARPIN et J.-M. DURAND, *MARI*, 4/1985, pp. 339-342, et J.M. SASSON, *NABU*, 1987/§ 109, pp. 63-64).

De l'importance de ce dossier, ainsi que de sa cohérence puisque formulaires d'alliance et références épistolaires s'y répondent –, se dégage une nouvelle perspective de recherches pour l'exégète et l'historien des traditions de l'Alliance ; celle-ci concerne en premier lieu – mais pas uniquement l'Ancien Testament, et nous ne pouvons en donner ici que quelques brefs aperçus.

39

II. « D'un cœur sincère » Notes brèves et perspectives de recherche

Aux interprètes qui tendraient à relativiser l'importance de cette terminologie – et partant, le caractère institutionnel – en ce domaine de l'alliance (ainsi E.W. NICHOLSON, 1986/B, p. 67), on peut rappeler cet épisode de l'histoire diplomatique récente : ce geste significatif du premier ministre israélien qui, au moment de l'échange de lettres avec la délégation palestinienne, raye ostensiblement le terme « Sincèrement » ! (voir M. HALTER et E. LAURENT, *Les Fous de la paix. – Histoire secrète d'une négociation*, Paris, 1994 – selon *Le Monde* du 18 mars 1994, p. 3).

Cela pour établir l'importance et la permanence d'une phraséologie. Mais, à nous en tenir à quelques notations finales quant au présent dossier, voici deux perspectives de recherches :

a.) Les données paléo-babyloniennes de Mari (auxquelles il faut adjoindre le texte, encore isolé, de Tell Leilan, col. III, ll. 2-3 – voir J. EIDEM, 1991, pp. 185-207) peuvent-elles constituer la source sémitique ancienne

commune, sinon originelle (?), de la double tradition néo-assyrienne et hébraïque préexilique ? En effet, si la parenté de formulation entre ces deux *corpus*, en contexte d'alliance, semble maintenant bien établie – jusqu'à notre expression idiomatique (en assyrien : *ina kul libbi – ina gummurti libbi* – voir M. WEINFELD, 1972, pp. 75-77 et pp. 334-335 – n° 9-11), c'est toute la question de la dépendance thématique, et partant de la datation, de ces « composantes du Deutéronome primitif, en Dt 6, 4 ; 9, 1 ; 27, 9 [où cette formule : « Écoute Israël ! » introduit un discours de Moïse] – B. RENAUD, 1991, p. 77] qui doit être posée à frais nouveaux (voir J.-G. HEINTZ, 1994/A et B).

Au vu des données mariotes, la relation historique entre les textes néo-assyriens et les traditions hébraïques se trouve ainsi inversée – par l'hypothèse d'une source commune – et la possibilité d'une datation « haute » de ces dernières, pour les discours mosaïques du moins, est certainement – en bonne critique – à reconsidérer.

[40] b.) Par ailleurs, c'est sans doute la « voie négative » – celle où le cœur n'est pas « entier », « univoque », mais « divisé », « double » – qui nous apportera un bon éclairage complémentaire quant aux survivances et à la signification première de cette formule :

– le Psalmiste (12, 3) parle de : *b³lēb wā-lēb* – « d'un cœur double », pour signifier la duplicité humaine (voir Ps 55, 22a ; Pr 23, 7b), formule que l'on peut opposer au : *lēb šālēm* – « cœur unifié, parfait » du langage deutéronomiste (voir 1 R 8, 61 ; 11, 4 ; 15, 3 et 14 (Dt) – voir M. WEINFELD, 1972, p. 334, n° 10 – comme « reprises » des formules néo-assyriennes) ; et, plus tardivement, on retrouve un rappel de cette thématique positive dans le passage du Talmud de Babylone (traité *Berakôt*, fol. 55 s.) dont les jeux de mots constituent une véritable « clé des songes » ; ainsi : « Celui qui rêve de *palme* (*lûlâb*) n'a qu'un cœur (*'eyn lô 'ellâ lēb 'èhad*) ! »

– un écho de cette formulation se retrouve sans doute dans l'Épître de Jacques (1, 8 et 4, 8), où il est dit de « l'homme partagé » (*dipsychos*) qu'il ne saurait être en droit d'attendre « quoi que ce soit » de la part de Dieu ;

– dans la tradition judaïque, cette attitude est qualifiée par le Tanhuma sur le Deutéronome de : « prier avec un cœur double » (voir STRACK-BILLERBECK, III/751, *ad* Jak. 1, 18), et l'on connaît l'exégèse de Rashi, qui voyait dans la variante lexicale de l'hébreu : *lēb / lēbāb* (avec deux *b*, qui est utilisé en Dt 6, 4 !) l'indice d'un cœur humain « divisé » (hébr. : *ḥālōq*).

Ces données, encore éparses, sont sans doute de nature à confirmer – *a contrario* – l'importance du dossier précédemment réuni.

Conclusions

Au terme de cette enquête préliminaire et sous réserve d'une exégèse d'ensemble, il semble utile de présenter les remarques que voici, et j'aimerais les soumettre ici à notre estimé collègue Bernard Renaud, lequel a toujours œuvré « d'un cœur droit » pour une exégèse de critique et de foi.

[41] 1. S'il est acquis que « ni la thèse de l'alliance fondement d'une amphictyonie israélite, ni celle de l'alliance analogue aux traités de vassalité hittites (ou assyriens) ne semblent s'être imposées définitivement » (A. SCHENKER, 1988, pp. 185-186), est-ce à dire que toute référence à la thématique et à la structure de l'« obligation-alliance » des traités historiques doive être écartée de la question de l'origine et des sources de la notion hébraïque de *b'rît*, établie entre Dieu et son peuple ?

2. Le nouveau dossier des traités paléo-babyloniens de Mari, de leur phraséologie (voir l'expression étudiée ici) et de leur structure, ne devrait-il pas nous inciter à reconsidérer l'ensemble de cette question quant aux traditions historiques et littéraires de l'ancien Israël : plus que dépendantes de traditions localisées et repérables, celles-ci s'inscrivent dans un courant de traditions spécifiques, propres au vieux fonds sémitique (amorrite). Dès lors, la question de leur constitution à haute époque peut-elle être écartée d'emblée ?

3. Ainsi, la formulation du '*Sema' Yisra'el*' en Dt 6, 4-9, caractérisée par son développement ternaire d'origine didactique et rituelle (voir M. WEINFELD, 1967, p. 304) et en prologue à l'ensemble littéraire Deutéronome, chapitres 6-28, se situe en référence à une antique tradition sémitique vivace et bien constituée : par son vocabulaire d'appartenance (« père » – « fils ») et de sincérité (« la plénitude du cœur »), mais également de rupture (« péché », « manquement ») et de jugement (*ša'alum* !); par le déroulement cérémoniel du rituel d'alliance, sa vision implicite de l'histoire (« prologues historiques ») et son interprétation éthique des rapports politiques, cette tradition fait référence directe, dès ses origines, à la garantie et au jugement divins.

Dans la Bible hébraïque (Ancien Testament), dont le *séphèr ha-b'rîth* – « livre de l'Alliance » (Ex. 24, 7) constitue le plus ancien code légal, on assiste à un développement créateur de cette thématique de l'Alliance, repris et amplifié par le Deutéronome. On peut dès lors tenter de préciser – en analyse à la fois comparative et distinctive – cette « théologisation croissante du droit, la source et la spécificité de ce processus [de] théocratisation de l'ordre social hébraïque » (Max WEBER) – qui aboutira à la constitution des « deux Testaments ».

[42]

Bibliographie sélective

Pour les références complètes, voir notre *Bibliographie de Mari. Archéologie et textes* (1933 à 1988), Wiesbaden, 1990, X + 128 pp. (Éd. O. HARRASSOWITZ), avec ses « Suppléments » annuels (I-III parus, IV sous presse) dans la revue *Akkadica*. – Fondation assyriologique Georges DOSSIN (Bruxelles), soit : 77/1992, pp. 1-37 ; 81/1993, pp. 1-22 ; 86/1994, pp. 1-23 (à suivre).

ANBAR (M.), *Les Tribus amurrites de Mari*, coll. « Orbis biblicus et orientalis », vol. 108, Fribourg-Göttingen, 1991, 248 pp.

ANBAR (M.), « La 'petite tablette' et la 'grande tablette' », *NABU*, 1991, n° 4, décembre, p. 68 (§ 98).

ANBAR (M.), « 'Thou Shalt Make No Covenant With Them' (Exodus 23.32) », dans : REVENTLOW (H.G.), HOFFMANN (Y.) et UFFENHEIMER (B.) (Éds), *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*, coll. « Journal for the Study of the Old Testament. Suppl. Series », vol. 171, Sheffield, 1994, pp. 41-48.

CHARPIN (D.), « Une alliance contre l'Élam et le rituel du 'lipit napištim' », dans : VALLAT (F.) (éd.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, 1990, pp. 109-118.

CHARPIN (D.), « Un traité entre Zimri-Lim de Mari et Ibâl-pî-El II d'Ešnunna », dans : CHARPIN (D.) et JOANNÈS (F.) (éds), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris, 1991, pp. 139-166 (7 planches).

CHARPIN (D.) et DURAND (J.-M.), « La suzeraineté de l'empereur ('Sukkal-mah') d'Élam sur la Mésopotamie et le 'nationalisme amorrite' », dans : MEYER (L. DE) et GASCHE (H.) (éds.), *Mésopotamie et Élam (Actes de la XXXVII^e rencontre assyriologique internationale, Gand, 10-14 juillet 1989)*, coll. « Mesopotamian History and Environment. Occasional Publications », vol. I, Gand, 1991, pp. 59-66.

(COLLECTIF), *Archives épistolaires de Mari*, vol. I/1-3 :

- vol. I/1, par DURAND (J.-M.), Paris, 1988, XI + 639 pp. ;
- vol. I/2, par CHARPIN (D.), Paris, 1988, 589 pp. ;
- vol. I/3 à paraître (N.B. : AÉM I/1-3 = ARMT XXVI/1-3).

(COLLECTIF), *I Trattati nel Mondo Antico : Forma – Ideologia – Funzione*, CANFORA (L.), LIVERANI (M.) et ZACCAGNINI (C.) [éd], coll. « Saggi di Storia Antica » (Istituto Gramsci. Seminario di Antichistica), vol. 2, Rome, Éd. « L'Erma » di Bretschneider, 1990, 256 pp.

DURAND (J.-M.), « Fragments rejoins pour une histoire élamite », [43] dans : MEYER (L. DE), GASCHE (H.) et VALLAT (F.) (éds.) *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.J. Stève*, Paris, 1986, pp. 111-128 (Autographies, pp. 112-113 et pp. 119, 121).

EIDEM (J.), « An Old Assyrian Treaty from Tell Leilan », dans : CHARPIN (D.) et JOANNÈS (F.) [éds.], *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris, 1991, pp. 185-207.

FINET (A.), « Sacrifices d'alliance dans le Proche-Orient Ancien », dans : *Anthropozoologica* (3^e n° spécial : *Animal et pratiques religieuses : les manifestations*

- matérielles). Actes du Colloque international de Compiègne, 11-13 novembre 1988, Paris, 1989, pp. 53-58.
- FOHRER (G.), « Altes Testament – ‚Amphiktyonie‘ und ‚Bund‘ ? », *Theologische Literaturzeitung*, 91/1966, col. 801-816 et 893-904.
- HEINTZ (J.-G.), « Oracles prophétiques et ‘guerre sainte’ selon les Archives royales de Mari et l’Ancien Testament », dans : *Congress Volume – Rome 1986*, coll. « Supplements to Vetus Testamentum », vol. XVII, Leyde, 1969, pp. 112-138 (4 figures).
- HEINTZ (J.-G.), « Mari [und das Alte Testament] », article dans : GÖRG (M.) et LANG (B.) (éds.), *Neues Bibel-Lexikon*, vol. II, Zurich, 1994, pp. 708-713.
- HEINTZ (J.-G.), « Les nouveaux traités paléo-babyloniens et les formulaires d’alliance de la Bible hébraïque (Ancien Testament) », dans : FRÉZOUOLS (E.) (éd.), *Les Relations internationales dans l’Antiquité*, coll. « Publications du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques », vol. XIII (1995), pp. 69-94.
- JOANNÈS (F.), « Le traité de vassalité d’Atamrum d’Andarig envers Zimri-Lim de Mari », dans : CHARPIN (D.) et JOANNÈS (F.) (éds.), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris, Éd. Recherche sur les civilisations, 1991, pp. 167-177 (2 figures).
- KUTSCH (E.), *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten « Bund » im Alten Testament*, coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft », vol. 131, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1973, XII + 230 pp.
- MCDONALD (J.J.H.), « The Great Commandment and the Golden Rule », dans : AULD (A.G.) (éd.), *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honour of G. W. Anderson*, coll. « Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series », vol. 152, Sheffield, 1993, pp. 213-226.
- MORAN (W.L.), « The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy », dans : *The Catholic Biblical Quarterly*, 25/1963, pp. 77-87.
- [44] NICHOLSON (E.W.), *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1986, XII + 244 pp.
- NICHOLSON (E.W.), « Covenant in a Century of Study since Wellhausen », dans : *Oudtestamentische Studiën*, 24/1986, pp. 54-69.
- NOTH (M.), « Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes », *Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales et slaves*, 13/1955 (*Mélanges I. Lévy*), pp. 433-444 ; – rééd. : *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, coll. « Theologische Bücherei », vol. 6, Munich, 1960 (2^e éd.), pp. 142-154.
- PARPOLA (S.) et WATANABE (K.), *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, coll. « State Archives of Assyria », vol. II., Helsinki, Helsinki University Press, 1988, LXII + 123 pp., X planches.
- PERLITT (L.) *Bundestheologie im Alten Testament*, coll. « Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament », vol. 36, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1969, VIII + 300 pp.
- RAD (G. VON), *Theologie des Alten Testaments*, vol. I : *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Munich, Chr. Kaiser, 1961, 476 pp.

- RENAUD (B.), *La Théophanie du Sinai (Ex 19-24). Exégèse et théologie*, coll. « Cahiers de la Revue biblique », J. Gabalda & Cie, vol. 30, Paris, 1991, 219 pp.
- ROBERTS (J.J.M.), « The Ancient Near Eastern Environment » (chap. 3), dans : KNIGHT (D.A.) et TUCKER (G.M.) (éds.), *The Hebrew Bible and its Modern Interprets*, Philadelphie-Chico, Fortress Press-Scholars Press, 1985, pp. 75-121 (§ II. « Areas of Research », pp. 93-94 ; « Bibliography », pp. 97-121).
- SCHENKER (A.), « L'Origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament », *Revue biblique*, 95/1988, pp. 184-194.
- STOL (M.) « Biblical Idioms in Akkadian », dans : COHEN (M.E.), SNELL (D.C.) et WEISBERG (D.B.) (éds.), *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda (Maryland), CDL Press, 1993, pp. 246-249.
- WALTON (J.H.), *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context. A Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, Grand Rapids, Zondervan Publ., 1989, 256 pp. [chap. 4 : « Covenant and Treaties », pp. 95-109, dont 1 tableau].
- WATSON (W.G.E.), « The Unnoticed Word Pair 'Eye(s)' / 'Heart' », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 101/1989, pp. 398-408.
- WATSON (W.G.E.), « The Word Pair 'Eye(s)' / 'Heart' Once More », *Studi Epigraphici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*, 9/1992, pp. 27-31.
- WEINFELD (M.), *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford, Oxford University Press, 1972, XVIII + 476 pp. – (« Appendix A : Deuteronomistic Phraseology », pp. 320-365).

Osée 12/2^b à la lumière d'un vase d'albâtre
de l'époque de Salmanasar III (Djézirêh)
et le rituel d'alliance assyrien.
Une hypothèse de lecture

Dans la préface de son bel ouvrage : *Das Bundesformular* (1960), Klaus BALTZER écrivait avec pertinence : « L'enjeu principal de ces recherches est d'élaborer, à partir des points de vue les plus divers, une nouvelle compréhension de l'ensemble contextuel caractérisé par le mot-clé '*Alliance*'. »¹

Dans cette perspective méthodologique, l'apparition relativement récente, sur le marché des antiquités de Damas en 1983, d'un vase d'albâtre, provenant de la Djézirêh² et portant en décor sur la panse une scène d'*'alliance*' entre deux souverains (Figures I/a-b), vient illustrer parfaitement cette démarche – bien qu'elle soit ici fort différente de l'approche « *formgeschichtlich* », si enrichissante, qu'avait entreprise l'auteur précité au sujet de la seule documentation textuelle. De l'importance méthodologique de la diversité des points de vue, relevant ici à la fois de la philologie et de l'iconographie, qui peuvent parfaitement s'avérer, *in fine*, complémentaires !

¹ Kl. BALTZER, *Das Bundesformular*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Vol. 4 (Neukirchen, 1960) : « wie wichtig es ist, von den verschiedensten Seiten her ein neues Verständnis des mit dem Stichwort 'Bund' bezeichneten Zusammenhanges zu erarbeiten » (« Vorwort », p. 8).

² Figures I/a-b : Musée National de Damas : Inv. N° 7491 ; dimensions : H. – 20 cm., diam. ouverture : 12,5 cm. ; diam. panse : 19 cm. ; diam. pied : 10 cm. ; publié par Ali ABU ASSAF, « Eine Alabastervase des Königs Salmanasar III. im Nationalmuseum zu Damaskus », in : *Von Uruk nach Tuttul. – Eine Festschrift für Eva Strommenger, Studien und Aufsätze von Kollegen und Freunden*, B. HROUDA – St. KROLL – P.Z. SPANOS, éd. Münchener Vorderasiatische Studien, Vol. XII (München – Wien, 1992), pp. 29-32 & Pls. 4-9. Cf. également : *Annales Archéologiques de Syrie*, 38-39/1987-1988, pp. 1-10 ; ainsi que les Catalogues d'expositions : *L'Euphrate e il tempo. Le civiltà del medio Euphrate e della Gezira siriana*, O. ROUAULT – M.G. MASETTI-ROUAULT, éd. (Milano, 1993), 485 pp. ill. (Cat. N° 368 = p. 376) ; *Syrie – Terre de civilisations*, M. FORTIN, éd. (Québec, 1999), 349 pp. ill. (Cat. N° 59 = p. 111). Nous avons pu voir ce vase, dans de très bonnes conditions, lors de l'Exposition : « *Syrie, berceau de la culture* » présentée au Antikenmuseum de Bâle, de Novembre 1999 à Avril 2000.

467 I. La base du trône de Salmanasar III au palais de NIMRUD,
« modèle » du vase d'albâtre de la Djéziréh [Figures IIa & I/a-b]

La première constatation, qui frappa déjà l'éditeur du document,³ est que le motif ornant la frise du vase d'albâtre est en tout point comparable à celui qui est sculpté sur la base du trône du roi assyrien Salmanasar III (858-824 av. J.-C.).⁴

Ce simple constat fournit une base documentaire qui incite à une série de réflexions :

1) la scène centrale de la base du trône de Salmanasar III du palais de Nimrud (act. Kalakh) a dû servir de « modèle » originel pour le décor de la frise du vase ; ce dernier, en tant que « copie »⁵, devient ainsi un vecteur de cette iconographie officielle, visant – par duplication du motif central – à l'extension symbolique de la scène originelle : depuis la capitale, lieu central du royaume, le thème idéologique peut ainsi s'exprimer – en des circonstances particulières – jusqu'aux confins du royaume, et sans doute au-delà, lors des conquêtes militaires opérées par l'armée assyrienne ;

2) la représentation – commune aux deux monuments – illustre les relations politiques entre états, ce qui est un thème relativement rare en iconographie proche-orientale : sur la base du trône royal, il s'agit **468** de la ren-

³ Ali ABU ASSAF, *op. cit.*, in : *Festschrift für Eva Strommenger* (1992), pp. 31-32 ; cet auteur pense même « que les deux scènes ont été réalisées par un seul et même artiste » ! [« dass die beiden Szenen von ein- und demselben Künstler gearbeitet {worden} sind » (p. 32)], ce qui ne nous paraît pas certain (cf. n. 5).

⁴ Figure II : Iraq Museum, Bagdad : Inv. N° IM 65574 ; cf. A. PARROT, *Supplément Sumer – Assur [Mise à jour 1969]*, L'Univers des Formes (Paris, 1969), p. 29 (Figs. 57-59) ; S. PARPOLA – K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, State Archives of Assyria, Vol. II (Helsinki, 1988), page de titre & frontispice ; Å. VIBERG, *Symbols of Law. A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament*, Coniectanea Biblica – O.T. Series, Vol. 34 (Stockholm, 1992), p. 39 ; J. BÄR, *Der assyrische Tribut und seine Darstellung. Eine Untersuchung zur imperialen Ideologie im neuassyrischen Reich*, Alter Orient und Altes Testament, Vol. 243 (Kevelaer – Neukirchen/Vluyn, 1996), pp. 134-143 & Figs. 41-42, pour la situation (& *infra*, n. 7) ; pour le texte de l'inscription cunéiforme, cf. : P. HULIN, « The Inscriptions on the Carved Throne-Base of Shalmaneser III », *Iraq*, 25 (1963), pp. 48-69 (& 1 Planche grandformat : *Autographie*). Sur la statuaire du même souverain, cp. A. PARROT, *Assur* (Paris, 1961), pp. 15-19 (Figs. 19-23) ; pp. 34-35 (Figs. 39/B & 40/B : « l'obélisque noir » ; Id., *Supplément Sumer – Assur* (Paris, 1969), p. 28 (Figs. 55-56).

⁵ *Contra* Ali ABU ASSAF, *loc. cit.* (= n. 3), nous ne pensons pas : « que les deux scènes ont été réalisées par un seul et même artiste » – tant le support et les dimensions des deux œuvres sont différents ; sans doute faut-il songer à des artistes « spécialisés » dans chacune de ces techniques,... mais reproduisant bien, sur ordre de l'administration royale et à des fins politiques, un seul et même motif.

contre de deux souverains, à savoir Salmanasar III et Marduk-zakir-šumi I^{er}, roi de Babylone (vers 850 av. n.è.).⁶

Nous savons aujourd'hui, à la suite de nombreuses études,⁷ que cette iconographie « *en miroir* » représente le moment d'une alliance politique, qui est une sorte d'« *unification des sphères* »⁸ des deux parties contractantes : l'idée d'un « espace intermédiaire » est ainsi exprimée, non seulement par cette représentation symétrique des deux personnages centraux (cf. Figs. I-III), mais également par le terme de *b^erit* – « pacte, alliance » en hébreu biblique [cf. *birîtu(m)* – « *Zwischenraum* », en akkadien], pour lequel nous avons proposé le sens de : « (le lieu de) l'*entre-deux* <où s'instaure> le *lien* (fort et durable) de l'alliance. »⁹

En effet, si l'on peut supposer ainsi que ce type de vase – marqué par un programme iconographique qui le destine à un usage précis – joue un rôle effectif dans le rituel d'alliance ici représenté, il serait bon de déterminer quel est cet usage particulier. À cet égard, c'est un riche dossier textuel, relatif à l'usage de l'*huile* en contexte d'alliance, qui pourra nous fournir des éléments d'appréciation.

II. Le vase d'albâtre de Salmanasar III (Djézirêh) et son usage à la lumière de la documentation textuelle

En partant de la présence et de la nature de ce décor sur la frise du vase d'albâtre de la Djézirêh – dont le contexte reste malheureusement [469] inconnu, puisque l'objet provient du marché des antiquités¹⁰ –, notre *hypothèse de travail* sera la suivante : est-il possible de trouver des indices signi-

⁶ Cf. S. PARPOLA – K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, State Archives of Assyria, Vol. II (Helsinki, 1988), page extérieure de titre & frontispice.

⁷ Cf. la documentation est réunie par nos deux études antérieures : « Nouveaux traités d'alliance d'époque babylonienne ancienne et formules d'alliance de la Bible hébraïque », in : *Les relations internationales dans l'Antiquité*, E. FRÉZOULS, éd., Publications du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques [de Strasbourg], Vol. XIII (Paris, 1995), pp. 69-94 & 2 Figs. [avec « Bibliographie spéciale » (en 6 sections) = pp. 88-94] ; « Alliance humaine – Alliance divine : documents d'époque babylonienne ancienne & Bible hébraïque. Une esquisse », *Biblische Notizen*, 86 (1997), pp. 66-76 (dont 5 Figs. = p. 71).

⁸ Selon l'expression de J. PEDERSEN, « Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen, sowie die Stellung des Eides im Islam », in : *Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Fasc. 3, (Straßburg, 1914), pp. 21-23, 27 et 31, cité par Kl. BALTZER, *Das Bundesformular*, pp. 13-14.

⁹ In : *Biblische Notizen*, 86 (1997), pp. 72-74 (& p. 71 : 5 Figures) : pour le sens, que M. NOTH, « Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes » (1955), in : *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, [Tome 1], Theologische Bücherei, Vol. 6 (München, 1960, pp. 142-154 (= p. 148) avait déjà proposé pour ce terme en *ARM II/37*, ll. 6-7, cf. *A.Hw.*, Vol. I (1965), p. 128/B.

¹⁰ Ali ABU ASSAF, *op. cit.*, in : *Festschrift für Eva Strommenger*, p. 29.

ficatifs de *l'usage de l'huile en contexte d'alliance* et, si c'est le cas, quels éléments de comparaison contextuelle pouvons-nous avancer pour comprendre :

- d'abord, l'usage de ce vase (et de son contenu) lors du rituel d'alliance assyrien ;
- ensuite, la signification, dans le contexte de l'idéologie de l'alliance, de cet élément rituel précis – ainsi bien identifié et délimité – par rapport aux formes et aux expressions bien connues du pacte d'alliance au Proche-Orient antique ;
- enfin – par le principe d'« *élucidation mutuelle* » – quel éclairage ce dossier est susceptible d'apporter aux textes de la Bible hébraïque, notamment les oracles prophétiques contemporains de l'époque assyrienne ?

Dans la discussion récente, ce dossier s'est surtout constitué autour de l'information transmise par la notice d'*Osée 12/2^b* sur un rituel (?) d'alliance, texte prophétique que nous analyserons à la fin de la présente étude (cf. § IV).

En effet, si l'usage précis qui est fait de *l'huile* en rituel d'alliance n'est pas clairement établi par ce texte, son rôle – constitutif et indispensable – semble cependant bien établi par la documentation épigraphique, et notamment ces trois textes principaux que l'on peut rapprocher de la notice prophétique – en même temps que des témoignages archéologiques :

i) *Les vocabulaires bilingues d'Ébla* : La découverte de ce vase d'albâtre est éventuellement à rapprocher d'une double mention, attestée par deux vocabulaires bilingues d'Ébla, en sumérien et en akkadien, dont voici le texte :

Sum. : **giš-dug-gíd-du** – « porter le vase au loin »
 // Akkad. : **kà-ra-tum** – « couper »
 [= ÉBLA : *Materiali Epigrafici di Ebla*, I, N° 1438, r. VIII, 5-57 ;
 N° 1439, r. IV, 34'-35'].¹¹

[470] Certes, l'absence de contexte sémantique de ces listes lexicographiques doit inciter à la prudence et limite certainement leur valeur heuristique ; il faut néanmoins noter que ce parallélisme – étonnant, et à première vue inexplicable – peut constituer un contrepoint philologique à la pratique évoquée par la documentation archéologique ci-dessus : dans ce contexte (confirmé par d'autres références textuelles, cf. – *infra* –, ii-iii), le radical *k-r-t* renvoie à l'expression hébraïque : *kârat b'rit* – « couper l'alliance »,

¹¹ Cf. G. PETTINATO, *Materiali Epigrafici di Ebla*, Vol. 1 : *Catalogo dei Testi Cuneiformi di Tell Mardikh – Ebla* (Napoli, 1979), p. 131 ; commenté par Id., *Materiali Epigrafici di Ebla*, Vol. 2 : *Testi amministrativi della Biblioteca L. 2769* (Napoli, 1980), pp. 49-50 : sub « Testo 4 », r. III, 5 (= p. 50).

comme terme technique bien connu de l'alliance (cf. *Genèse 15* ; *Jér. 34/18-19*, & cp. *Enûma eliš*, IV/137-138 ; V/62).¹²

Que signifie alors *la mise en parallèle* – par ces deux vocabulaires bilingues d'Ébla – de ces deux expressions désignant – dans les deux cas, en mode *pars pro toto* ! – le rituel complexe de l'alliance ? On notera – à titre préliminaire – que le parallélisme attesté à Ébla n'était connu jusqu'ici que par le parallélisme poétique en *Osée 12/2*^b,¹³ où il était le plus souvent interprété de manière fort différente. Or la question est la suivante : par l'acte d'« {ap}porter le vase {au loin} », dont le contenu est de l'huile précieuse, n'est-il pas fait allusion à deux aspects majeurs du rituel d'alliance, que ce passage prophétique présuppose – pour le condamner ?

ii) *Enûma eliš* VI/98 : C'est dans l'épopée babylonienne de la création, l'*Enûma eliš*, à la tablette VI, lignes 97-100, lors de la scène du triomphe cosmique du dieu-national ^dMarduk et sa reconnaissance par l'ensemble des divinités, que l'on trouve sans doute la plus ancienne mention de l'usage de l'huile {et de l'eau}. En voici le texte :

97. *uzakkirûma ana ramânîšu arâru*
 98. *ina mê u šamni itmû ulappitu napšâti*
 99. *iddinûšumma šarrût ilî epêša*
 100. *ana belut ilî ša šamê u eršetim šunu uktinnûšu*
97. Ils prononcèrent sur eux-mêmes une malédiction,
 98. Ils jurèrent par l'eau et l'huile, et 'se touchèrent la gorge',
 99. Ils lui reconnurent {le pouvoir} d'exercer la royauté sur les dieux,
 100. Ils l'établirent en suzerain sur les dieux du ciel et de la terre.¹⁴

[471] Certes, « bien que le contexte où apparaissent ces deux termes soit suffisamment clair quant à l'« imagerie » de l'huile et de l'eau, nous ne savons pas *comment* l'huile et l'eau ont ici été utilisées ». ¹⁵ Cependant, les enjeux

¹² Cp. D.B. WEISBERG, « Loyalty and Death : Some Ancient Near Eastern Metaphors », in : « *Let Your Colleagues Praise You* », *Studies in Memory of Stanley Gevirtz*, R.J. RATNER – L.M. BARTH – M. LUIJKEN GEVIRTZ – Br. ZUCKERMAN, éds. [= *Maarav*, 7-8 (1991-1992)] : = *Maarav*, 7 (1991), pp. 253-267 (1 Tableau = p. 267) : [§ (c) « On Death : (B) 'Between the Parts' » = pp. 262-266].

¹³ Ce rapprochement a déjà été effectué par M. DAHOOD, « The Minor Prophets and Ebla », in : *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of D.N. Freedman...*, C.L. MEYERS – M. O'CONNOR, éds. (Winona Lake, 1982), pp. 47-67 (= p. 50 : § 6 – *sub* « Hos. 12 : 2 »).

¹⁴ Trad. R. LABAT, « Le Poème babylonien de la Création », in : *Les Religions du Proche-Orient : textes et traditions sacrés* (Paris, 1970), pp. 36-70 (= p. 62) ; cf. D.B. WEISBERG, « Loyalty and Death : Some Ancient Near Eastern Metaphors » (cf. n. 12), pp. 253-267 : [§ (1) « On Loyalty : Of 'Oil and Water' (*Enûma Elish* VI, 98a and Hos. XII : 2) » = pp. 256-261 – ce passage a été lu par Gurney O.R., dès 1952, sur la base de la tablette : *STT* 60].

¹⁵ Ainsi D.B. WEISBERG, – *loc. cit.* –, p. 256.

du texte sont suffisamment clairs pour nous permettre les remarques suivantes :

En *En. El.*, VI/98, le serment « avec l'eau et l'huile » – formule qui n'est, il est vrai, guère explicite en elle-même – est mentionné en relation directe avec la formule du : *lipit napištim* – « toucher la gorge », dont nous savons – par les textes de Mari notamment et par la glyptique contemporaine – qu'il s'agit d'un autre *terminus technicus* pour désigner la conclusion d'une alliance, à nouveau par la désignation – *pars pro toto* – de l'un de ses actes significatifs :

a) dans les textes de Mari,¹⁶ il s'agit d'un geste mutuel des deux contractants, certainement solennel, puisque son accomplissement est marqué par la rédaction d'une tablette : *tuppi lipit napištim* – « la tablette du toucher de la gorge »¹⁷ ;

b) dans la glyptique contemporaine, le célèbre sceau-cylindre de la collection *De Clercq*, N° 390-ter (Fig. III),¹⁸ ainsi que d'autres documents parallèles, représentent cette scène du « {se} toucher la gorge » ; en fonction de cette représentation, il faut en effet se demander si ce geste symbolique n'est pas effectué de manière réciproque, ce qui insiste bien sur le caractère à la fois bilatéral et existentiel du pacte.

Il s'agit ici d'un serment d'allégeance envers le dieu national ^dMarduk, établi selon le modèle des alliances politiques et diplomatiques de [472] l'époque,¹⁹ accompagné d'un rituel réalisé « avec de l'eau et de l'huile » et « qui engage la vie-même des vassaux. »²⁰

iii) *Traité de succession d'Assarhaddon*, ll. 153-156 : Dans ce traité, qui vise à assurer de manière définitive – et contraignante pour l'ensemble de ses sujets et vassaux – la succession du roi Assarhaddon (680-669 av. n.è.)

¹⁶ Cp. *C.A.D.*, Vol. L (1973), pp. 84-85 ; *A.Hw.*, Vol. I, (1965), col. 535/A, § 3/a [cp. *A.R.M.*, II/62, l. 9'].

¹⁷ Cf. nos études : « Nouveaux traités d'alliance d'époque babylonienne ancienne et formules d'alliance de la Bible hébraïque », in : *Les relations internationales dans l'Antiquité* (Paris, 1995), pp. 69-94 & 2 Figs. ; et in : *Biblische Notizen*, 86/1997, pp. 66-76 (= pp. 69-70) [dans ce volume, pp. 285-308].

¹⁸ *Figure III* : cf. P. AMIET, « Alliance des hommes, alliance des dieux dans l'iconographie orientale », in : *Collectanea Orientalia. Histoire, Arts de l'espace et Industrie de la terre. Études offertes à Agnès Spycket*, H. GASCHE – B. HROUDA, eds. (Neuchâtel – Paris, 1996), pp. 1-6 (5 Figs. = p. 5), et notre étude : *Biblische Notizen*, 86 (1997), pp. 66-76 (= p. 71, Fig. 3, & pp. 72-73) [dans ce volume, pp. 309-322].

¹⁹ D.B. WEISBERG, *loc. cit.*, p. 267 [Tableau : « *A.N.E. Language of Politics & Diplomacy* »].

²⁰ C'est la traduction proposée, pour l'expression : « se toucher la gorge », par : A.K. GRAYSON, « The Creation Epic : Additions to Tablets V-VII », in : *The Ancient Near East. Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament* (Princeton, 1969), pp. 501-503 [= p. 503/A : « to place life in jeopardy »].

au bénéfice de son fils Assurbanipal [cp. lignes 41-45 : « clause principale »],²¹ voici comment est définie cette obligation de fidélité absolue :

«Tu n'établiras pas de serment de loyauté mutuel avec qui {conque} installe des {statues de} dieux afin de conclure un traité en leur présence, {que ce soit ?} en dress[ant] une table, en buvant d'une coupe, en allumant un feu, avec de l'eau, avec de l'huile, ou en se tenant par les épaules, mais tu iras et feras rapport à Assurbanipal, le grand prince désigné, fils d'Assarhaddon, roi d'Assyrie, ton Seigneur, ... »²²

Il est particulièrement intéressant de noter ici le caractère complexe du rituel d'alliance envisagé – un aspect qui a été depuis longtemps oublié, ou du moins fortement relativisé, dans la recherche vétérotestamentaire, depuis les premiers travaux fondateurs !²³ Pour le point qui nous intéresse ici, une information importante – même si elle demeure partielle – nous est transmise par ce texte, qui mentionne certes *l'eau* <et> *l'huile*, mais sans faire figurer de copule entre ces deux éléments : est-ce là un oubli de scribe²⁴ – ou bien ces éléments n'interviennent-ils effectivement pas ensemble dans le même rituel d'alliance ?

S'il restera difficile de décider de ce point sur la base de ces seuls témoignages textuels, on peut estimer que le nouvel élément, consti⁴⁷³tué par le vase d'albâtre de la Djézirêh (Figs. I/a-b) daté du règne de Salmanasar III, est susceptible de faire progresser la recherche.

III. Le vase d'albâtre de Salmanasar III (Djézirêh) et son usage à la lumière de la documentation textuelle

La forme, le matériau, la contenance et surtout le décor soigné – et programmatique – de ce vase provenant de la Djézirêh semblent indiquer qu'il était destiné à contenir de l'huile, sans doute choisie pour sa pureté et son caractère précieux. L'usage de l'huile en contexte d'alliance semble donc confirmé, mais l'incertitude demeure quant à *la modalité* de son usage [ou de ses usages ?], qui reste à déterminer !

²¹ Cf. Kl. BALTZER, *Das Bundesformular*, pp. 22-23 : § 3, « Die Grundsatzklärung... ».

²² Voir S. PARPOLA – K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, N° 6, pp. 28-58 (= p. 35 : en restituant {« be it by » – « que ce soit en »}, ces auteurs envisagent une pluralité de rituels complémentaires et/ou différents) ; et K. DELLER, *Biblica*, 46 (1965), pp. 349-352 (= p. 349 : avec transcription). Pour la gestuelle, cp. Fig. III.

²³ Cf. déjà R. KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvorstellung im A.T. und in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Marburg, 1896), pp. 40-41, résumé par Kl. BALTZER, *op. cit.*, pp. 12-13.

²⁴ Ainsi D.J. MCCARTHY, « Hosea XII, 2 : Covenant by Oil », *VT*, 14 (1964), pp. 215-222 (= p. 219, où cet auteur estime qu'« un seul de ces deux éléments suffisait pour effectuer le rituel d'alliance »).

Plusieurs possibilités sont envisageables et ont été, pour la plupart d'entre elles, déjà prises en considération : si l'on écarte, pour *Osée 12/2^b*, l'évocation d'un commerce de produits oléagineux vers l'Égypte ou la mention d'un simple tribut – ce qui rompt le parallélisme poétique du verset et « ne suffit pas à rendre la signification entière du passage »²⁵ –, se confirme bien, en effet, l'usage de l'huile durant le rituel d'alliance, mais sans résoudre plus précisément la question du « comment ? ».

Voici les modalités qui peuvent raisonnablement entrer en ligne de compte :

a) « *l'eau et l'huile* » sont toutes deux des liquides indispensables à la {sur}vie dans le monde oriental antique : précieux et essentiels pour la vie humaine, ces deux produits liquides, bénéfiques et délicieux – pour éteindre la soif et guérir les plaies –, sont aisés à transporter et à transvaser ; ils sont ainsi particulièrement aptes à servir lors d'un acte rituel et à marquer un engagement mutuel positif – sans doute par opposition à tout ce qui est négatif et maléfique ;²⁶

b) « *l'huile et l'eau* » peuvent servir à deux actions rituelles complémentaires, mais distinctes, à savoir *l'onction* au moyen de l'huile et *la lustration* au moyen de l'eau ; en contexte d'alliance et concernant l'huile, on pourrait songer à une onction des parties du corps des contractants mises en évidence par l'iconographie (les mains jointes ?) ou [474] mentionnées par les textes (la gorge, la poitrine ou les épaules ?), mais nul autre indice, nul témoignage direct – par le texte ou par l'image – ne permettent de confirmer cette hypothèse à ce jour ;

c) mais « *l'huile et l'eau* » peuvent également être utilisées de manière conjointe, mais en tant qu'élément 'opposés', puisque leur caractéristique est de ne pas se mélanger : par exemple, lors de l'acte divinatoire de lécanomancie,²⁷ qui consiste à « verser de l'huile dans de l'eau (ou inverse-

²⁵ Selon D.J. MCCARTHY, *Biblica*, 45 (1965), pp. 216-217, qui énumère et critique ces diverses théories.

²⁶ La malédiction suivante : « *que les grands dieux du ciel et de la terre te dégoûtent de l'eau et de l'huile* », citée par D.J. WISEMAN, *The Vassal Treaties of Esarhaddon* (London, 1958), p. 155 (cp. C.A.D., Vol. Š, p. 326/ A), répondant au processus stylistique de l'« inversion », confirme – *a contrario* – ces valeurs positives.

²⁷ Cette thèse a été présentée par K. DELLER, « *šmn bll* (Hosea XII, 2). Additional Evidence », *Biblica*, 46 (1965), pp. 349-352, sur la base d'un dossier textuel précis de cette pratique divinatoire très fréquemment attestée en Mésopotamie, et cf. J. NOUGAYROL, « La divination babylonienne », in : *La divination*, A. CAQUOT – M. LEBOVICI, édés., Vol. I (Paris, 1968), pp. 25-81 : § IV/g : « Lécanomancie » = pp. 58-60 & p. 79 (références).

ment) et à étudier la configuration en résultant, en tant que présages (*omina*) pour l'avenir. »²⁸

Cette pratique divinatoire de la lécanomancie est bien connue, grâce à une abondante documentation textuelle : effectuée par un devin (appelé : *bârû*), qui verse l'huile dans une coupe remplie d'eau ; cette opération a pour fonction de connaître la volonté de la divinité en ce qui concerne une région, un acte ou un individu donnés. Ainsi que le formule A.L. OPPENHEIM : « The movements of the oil in the water, in relation to the surface or to the rim of the cup, could portend for the king peace and prosperity, or war and rebellion... »²⁹

Cette dernière tentative de définition entraîne un certain nombre de remarques quant à notre présente enquête :

i) il ne semble pas, de prime abord, que ce type de vase décoré – tel que celui de l'époque de Salmanasar III (Figs. I/a-b) –, soit vraiment approprié pour ce genre d'opération : ni la forme d'ensemble du contenant, ni le diamètre de son ouverture supérieure (12,5 cm.) ne paraissent bien adaptés à cette pratique(?) ;

ii) en effet, la forme du récipient approprié serait plutôt celle d'une « coupe », largement ouverte et lisible dans sa partie supérieure : l'une des désignations en est : *mâkultu* – « *Eßschüssel* »³⁰, qualifiée à deux reprises par l'expression : *[i-na] ma-kal-ti ba-ru-ti* – « *(in) the seer's bowl* »³¹ ;

²⁸ Cf. A.L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia*, 2nd rev. ed. by E. REINER (Chicago, 1977), pp. 212 & 371 (n. 42) ; cp. D.B. WEISBERG, *loc. cit.*, p. 260 (n. 39), et surtout K. DELLER, *Biblica*, 46 (1965), pp. 349-352.

²⁹ Ainsi A.L. OPPENHEIM, *op. cit.*, p. 212, cité par : D.B. WEISBERG, *loc. cit.*, p. 260 (n. 39).

³⁰ Cf. *AHW.*, Vol. II (1972), p. 588/A, s.v. (* de la racine : *akâlu* – « manger » ; § 3) jBab. : « *für Opferschau* » ; ceci est bien indiqué par K. DELLER, *Biblica*, 46 (1965), pp. 350-351.

³¹ W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford, 1960), pp. 128 (l. 53) & p. 134 (l. 155).

475

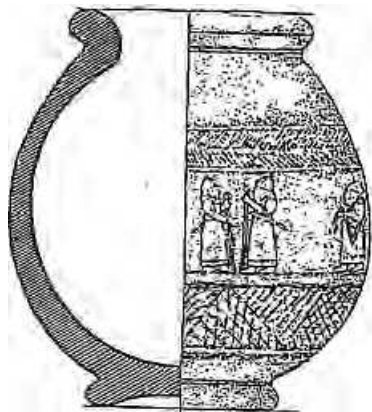


Fig. I. Vase d'albâtre de l'époque de Salmanasar III (vers 850 av. n.è.) – Musée National de Damas : Inv. N° 7491 – [Catalogue : N° 59]. *Profil du vase et frise central [détail]* – cf. *supra*, n. 2.



Fig I-b. – idem, *Frise centrale du vase (développée)*.



Fig II. Base du trône de Salmanasar III provenant du palais de Nimrud (vers 850 av.): *Registre central (détail)* – cf. *supra*, n. 4. [d'après O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament* (Göttingen, 1996), n. 123, p. 85].



Fig III. Cylindre-sceau de la coll. DE CLERCQ, N° 390-ter –
[d'après P. AMIET, « Alliance... » (1996 – cf. *supra*, n. 18), p. 5].

[476] iii) cependant, une fonction complémentaire de cette enquête semble être celle de « tester la sincérité » des contractants³² – par conséquent la situation présente du vassal, qui est toujours un parjure potentiel. Dans cette pratique, l'observation première du devin – relative à la coupe – correspond à la « protase » du texte divinatoire, alors que son « apodose » indique au souverain l'éventuelle insincérité de son partenaire et ses conséquences.³³

Ce type de pratique divinatoire s'inscrit parfaitement en contexte d'alliance, notamment lors d'un *traité de vassalité* tel que ceux conclus par les souverains assyriens, durant desquels la « sincérité » du partenaire faisait ainsi l'objet d'un examen approfondi ; sans que l'on puisse acquérir la certitude qu'un rite de lécanomancie était effectivement associé à l'usage de ce vase rituel dans le cadre d'une cérémonie d'alliance, on ne peut cependant en exclure totalement la possibilité : en effet, l'allusion polémique que contient la notice d'*Osée 12/2^b* – si l'on accepte d'y lire un jeu-de-mots de type « *Janus* », comme nous tenterons de le montrer ci-après (§ IV/ii-iv) – offre une telle possibilité d'interprétation.³⁴

³² Ainsi K. DELLER, *Biblica*, 46 (1965), p. 350 : « the common function was the testing of sincerity ».

³³ Ceci est confirmé par des « apodoses » de textes divinatoires, par ex. : *i-mi-it-ti a-wi-lim pi-a-am la ki-na-am i-da-ab-bu-ub* – « la {main} droite de cet homme ne dit pas la vérité » (C.T., 5/5, l. 45 ; & cp. C.T., 3/3, l. 37) : cf. K. DELLER, *Biblica*, 46 (1965), p. 351 (n. 2) ; pour une divergence d'interprétation, cf. : *C.A.D.*, Vol. I/J, 1960), p. 123/B.

³⁴ Cf. le dossier réuni dans notre étude : « 'Dans la plénitude du cœur.' À propos d'une formule d'alliance à Mari, en Assyrie et dans la Bible », in : *Ce Dieu qui vient. Mé-*

IV. « Pointe » et signification d'Osée 12/2^b

À la lumière de ce « dossier » – et particulièrement de ce vase d'albâtre daté du règne de Salmanasar III, dont nous venons de tenter d'établir, par hypothèse, un usage plus précis dans le cadre de l'idéologie royale et politique en Assyrie –, il nous paraît possible de mieux établir la signification d'Osée 12/2^b.³⁵

477 *ûb^erît 'im-aššur yikrotû* Ils concluent une alliance^{a)} avec l'Assyrie,
w^ešemen l'miṣrayim yûbal{u}^{c)} et livrent/mélangent^{b)} de l'huile à l'Égypte

^{a)} L'expression hébraïque : *kârat b^erît* – « couper l'alliance », terme technique pour désigner le rituel, ici en parallélisme poétique avec : ^{b)} *ybl/ bll šemen* – « porter/mélanger l'huile »³⁶ ; en effet, les deux radicaux peuvent être sous-jacents au *T.M.*, et il n'est pas impossible que nous ayons affaire ici à un jeu-de-mots de type « *Janus* », impliquant une relation au futur et fréquent en contexte d'alliance, où les enjeux sont en effet vitaux – ici au sens de : « livrer l'huile... {pour la} mélanger (avec de l'eau). »³⁷ ^{c)} cf. v. 3^a, selon : BHS.

i) Le parallélisme poétique entre l'expression : *kârat b^erît* – « couper l'alliance », terme technique pour désigner le rituel, et : *ybl šemen* – « {ap}porter l'huile », doit être strictement maintenu afin de comprendre la « pointe » du texte : ceci signifie que le prophète avait connaissance³⁸ – du moins par ouï-dire – de ce rituel de la politique internationale, de ses modalités et de ses fonctions, et qu'il y fait allusion pour stigmatiser l'infidélité d'Ephraïm/Israël à l'égard de Yahweh (Osée 12/1-2).³⁹

ii) Le verbe *y-b-l revêt une connotation rituelle, qui désigne l'apport d'un « tribut » (cp. l'akkadien : *w-b-l, d'où *biltu*),⁴⁰ certes, mais toujours

langes offerts à Bernard Renaud, Lectio Divina, Vol. 159 (Paris, 1995), pp. 31-44 [dans ce volume, pp. 323-334].

³⁵ Ce débat a été engagé entre D.J. MCCARTHY, « Hosea XII, 2 : Covenant by Oil », *VT*, 14 (1964), pp. 215-222 ; = repris in : *Id.*, *Institution and Narrative, Collected Essays*, Analecta Biblica, Vol. 108 (Roma, 1985), pp. 14-20, et K. DELLER, « *šmn bll* (Hosea XII, 2). Additional Evidence », *Biblica*, 46 (1965), pp. 349-352. Pour une documentation plus complète sur Osée 12, cf. J.-G. HEINTZ – L. MILLOT, *Le livre prophétique d'Osée. Texto-bibliographie du XX^{ème} siècle*, Travaux du G.R.E.S.A., Vol. 5 (Wiesbaden, 1999), pp. 174-190 (Os. 12, 2 = pp. 179-180).

³⁶ C'est tout l'objet de la discussion (cf. n. 35) entre D.J. MCCARTHY, *VT*, 14 (1964), pp. 215-222, et K. DELLER, *Biblica*, 46 (1965), pp. 349-352 (pour le 2^{ème} sens).

³⁷ Sur ce « dossier », voir n. 44 (n.b. : si notre hypothèse à propos d'Osée 12, 2^b devait se confirmer, nous aurions là une nouvelle attestation du jeu-de-mots de type « *Janus* »).

³⁸ Une connaissance similaire semble marquer l'oracle d'Ésaïe 7, 1-14, où l'on retrouve également un jeu-de-mots de type « *Janus* » (És. 7, 11), un aspect le plus souvent méconnu par les commentateurs (cf. n. 44).

³⁹ Ainsi que le notent de récents commentateurs, mais sans parvenir à en préciser le contexte : par ex. : F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Hosea, The Anchor Bible*, Vol. 24, 5^{ème} éd. (Garden City/N.Y., 1986), p. 605 : « We must suppose that the oil ceremony is a part {or consequence} of making a covenant ».

⁴⁰ Cet aspect du dossier a été bien établi par D.J. MCCARTHY, *VT*, 14 (1964), pp. 215-222.

dans un contexte politique et rituel : cf., à Ébla (*supra*, § II/i) et *II Rois* 15/19-20 ; 18/14-16 ; 23/33-35, et, par dérision pour « le veau de Bêt- 'Awên », en *Osée* 10/5-6.

iii) Mais un aspect complémentaire peut avoir été introduit par le prophète – ou le rédacteur de son livre ? –, témoignant ainsi de leur connaissance approfondie du rituel d'alliance pratiqué en milieu mésopotamien : le verbe du second stique peut également être compris à partir de la racine * *b-l-l* – « mélanger » (verbe *mediae geminatae*), attesté aussi bien en akkadien qu'en hébreu, et qui convient parfaitement bien lorsqu'il s'applique à des éléments liquides, spécialement dans le cas d'une lécanomancie (cf. *supra*, III/c) !⁴¹ On pourrait dès lors proposer la traduction suivante, tout en conservant le *T.M.* :

ils livrent/ mélangent/ de l'huile à l'Égypte, [ou, plus exactement] :
ils livrent de l'huile à l'Égypte / et ils la mélangent {avec de l'eau ?}/.

iv) Cependant, s'il paraît évident que les deux radicaux soient sous-jacents à l'état actuel du *T.M.* et que le « *double entendre* » prophétique soit ainsi assuré, il n'est sans doute pas indispensable de rechercher aussi loin⁴² le sens de cette racine * *b-l-l* en pareil contexte : ce verbe d'action fait en effet partie du champ sémantique de l'« onction » en contexte juridique et cérémoniel,⁴³ et son sens premier est ainsi : « enduire », « oindre », en contexte rituel (cf. *supra*, § III/b), & cp. *Ex.* 29/2 ; *Lév.* 2/4 ; 7/12).

Quoi qu'il en soit – des hypothèses iii) ou/et iv) – ce type de construction stylistique en « *double entendre* » est maintenant bien connu et délimité pour l'ensemble du domaine sémitique, depuis les mythes suméro-akkadiens, par les textes de Mari et la Bible hébraïque et jusqu'au Coran : il s'agit d'un jeu-de-mots de type « *Janus* »⁴⁴, où le même terme peut prendre un double sens et dont nous aurions ici un nouvel exemple. Ce « *double entendre* », ainsi véhiculé par un vocable unique, peut ainsi concerner un acte à la fois réalisé ou en cours, et sa finalité – ici au sens de :

⁴¹ C'est le nouvel élément apporté à la discussion par K. DELLER, *Biblica*, 46 (1965), pp. 349-352.

⁴² Contra K. DELLER, *Biblica*, 46 (1965), pp. 349-352, où le dossier mésopotamien semble seul déterminant.

⁴³ Cf. H.A.L., 3^{ème} éd. (Leiden, 1967), Fasc. I, p. 128/B, et E. KUTSCH, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient*, B.Z.A.W., Vol. 87 (Berlin, 1963), IX + 78 pp. (= Chap. I/B, § 4 : « *b-l-l* » = pp. 10-11 : cp. *Ps.* 92, 11 (avec corr.)).

⁴⁴ Cf. les dernières publications à ce sujet – qui se réfèrent aux études antérieures : Sh.M. PAUL, « Polysensuous Polyvalency in Poetic Parallelism », in : *Sha'arei Talmon, Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* (Winona Lake, 1992), pp. 147-163 (cp. *sub* Isaiah 7, 11 ; 9, 3 = pp. 151-152), & S.B. NOEGEL, *Janus Parallelism in the Book of Job*, JSOT Suppl., Vol. 223 (Sheffield, 1996), 223 pp. (cf. « Appendix, 1-3 » = pp. 151-182, spéct. pp. 165-167 : *Enûma eliš*, et pp. 171-173 : *ARM*, XXVI/419, texte sur lequel nous avons attiré l'attention in : *NABU*, 68 (1994), p. 59).

livrer l'huile... {afin de} la mélanger {avec de l'eau[?]} / et-ou : l'enduire.

[479] On notera ici combien, dans sa condamnation de la politique du royaume du Nord, l'ironie prophétique d'Osée (cp. *Osée 7/11*) – grâce à sa connaissance approfondie du rituel d'alliance assyrien (et ceci bien *avant* le VII^{ème} siècle av. J.-C. !) – vise précisément cette relation au futur, si caractéristique en ce contexte où les enjeux sont en effet vitaux !

V. Conclusion

Même si nous ne parvenons pas encore à définir de manière précise ce « double entendre » prophétique et la {ou : les} modalité{s} précise{s} qu'il sous-entend, nous sommes cependant en mesure de présenter une série de constatations, en guise de conclusion :

i) le bref oracle d'*Osée 12/1-2* – ainsi interprété – se situe parfaitement en contexte d'alliance et témoigne, de la part du prophète (ou de son rédacteur), d'une connaissance approfondie du rituel et de sa signification, politique et religieuse ;

ii) le présent « dossier », à la fois textuel et iconographique, fournit un lien important entre les pratiques officielles du souverain assyrien (milieu du IX^{ème} siècle av.) et les références prophétiques, notamment celles d'Osée, dès le milieu du VIII^{ème} siècle av. J.C. ;

iii) ce constat devrait nous inciter à reconsidérer l'axiome wellhausenien, encore très répandu parmi les exégètes, selon lequel une véritable pratique et « théologie » de l'alliance était inconnue d'Israël – et notamment des prophètes – *avant* le Deutéronomiste, donc avant la fin du VII^{ème} siècle av. J.C. ;

iv) enfin, le message prophétique relatif aux représentations contemporaines de l'« Alliance », de sa phraséologie et de l'idéologie qui la sous-tend, prend ainsi tout son sens, à la fois en reprise et en rupture avec ce modèle oriental : *en reprise*, car l'image de l'« espace intermédiaire » du pacte conclu est empruntée au langage et aux représentations de l'époque, mais *en rupture*, car ce plan purement humain et politique est dépassé pour tenter d'exprimer cette réalité indicible, celle d'une « Alliance » du Dieu unique et vivant avec l'humanité !

Appendice : Le MAHARAL de Prague

C'est un célèbre penseur juif, le MAHARAL de Prague (1512-1609), qui a sans doute le mieux exprimé ce mystère du concept de l'Alliance originelle,

en démontrant l'importance de la notion de « milieu » (en hébreu : *émtsa*). Il se fonde sur ce texte du *Talmud de Jérusalem*, au traité *Taanit*, § 68c :

480 « Les Tables de la Loi avaient une largeur de six palmes. Deux palmes étaient entre les mains de Dieu. Deux palmes entre les mains de Moïse. Au milieu (*be-émtsa*), deux palmes étaient vides ! »

Or voici comment le MAHARAL commente – selon l'interprétation donnée par André NÉHER – ce curieux passage :

« Dieu et l'homme, en effet, sont radicalement séparés. Entre eux, aucune communication ne pourrait s'instaurer si un *émtsa*, un moyen terme, n'apparaissait, opérant la liaison entre l'Un et l'autre, frayant un passage du domaine de l'Un à celui de l'autre... La Loi, en tant que *émtsa*, constitue le fondement de l'Alliance théologique entre la Torah de Dieu et la nature de l'homme... « Les deux palmes intermédiaires vides » [*tifhayim révah*] dans / entre les Tables de l'Alliance, ne constituaient pas simplement un espace soulignant la distance entre Dieu et Moïse, entre Dieu et l'homme : ce vide, *c'est l'Alliance elle-même*, c'est le face-à-face de l'homme vivant devant Dieu, c'est l'en-train-de-se-faire de l'Alliance, c'est la relation et la communication à l'instant même où elles s'établissent. »*

Pourrait-on trouver meilleur commentaire à nos anciennes représentations ? On voit ainsi comment peut être reconstitué, à partir d'une modeste trouvaille archéologique, le long cheminement humain de la quête divine. – Parallèlement, une lecture attentive de la Bible, basée sur cette représentation, permet de suivre le développement précoce et créateur de cette thématique de l'« Alliance » conclue par Dieu avec son peuple, depuis le plus ancien code légal, le « livre de l'Alliance » selon *Exode 24/7*, jusqu'à la constitution des « Deux Testaments », l'Ancien et le Nouveau, qui forment le support et la trame de la Parole du Dieu vivant.

Résumé

En *Os. 12/2^b*, le maintien du parallélisme poétique des deux stiques, bien que souvent méconnu, peut s'appuyer sur le témoignage iconographique d'un vase d'albâtre de l'époque de Salmanasar III, découvert récemment (1983) en Djéziréh : le décor de sa frise centrale y présente la même scène d'« alliance » que la base du trône du même souverain au palais de Nimrud (vers 850 av. J.-C.), qui en constitue ainsi le « modèle ». Sur la base de documents littéraires parallèles (vocabulaires d'Ébla ; *Enûma eliš*, tabl. VI, ll. 97-100 ; traité de succession d'Assarhaddon, ll. 153-156) est établi un dossier relatif à l'usage de l'huile en contexte d'alliance – notamment avec ce type de vase rituel – et à la pertinence de cette documentation pour la compréhension de ce passage prophétique.

* Selon A. NÉHER, *Le puits de l'exil. La théologie dialectique du Maharal de Prague* (Paris, 1966), pp. 56-68 (= pp. 60-62 & p. 191).

Index des textes cités

PLAN : - A) Mari; - B) Textes antiques (autres); - C) Bible.

N.B.: les N° de pages imprimés **en gras** indiquent une étude détaillée des passages, péricopes ou versets cités.

A) Mari

PLAN : 1) ARM; - 2) AÉM I/1-2; - 3) ARM HC (= hors-collection) :

- pour le mode de citation/codage des textes, voir notre : *Index des textes de Mari*, in coll.: ARMT, Vol. XVII/1, (Paris, 1975), pp. 19*-47*;
 - pour la liste/concordance des textes « prophétiques » de Mari (= **ARM-Pr**), voir dans ce volume, le « *Tableau des concordances* », pp. 91-92 (ou : 120-121).

1) ARM (Archives Royales de Mari) :

ARM, I

3 :	38 ³ , 74, 108,	81, l. 36 :	56 ⁷
	329	83, l. 20 :	65 ⁸
— ll. 14-15 :	32 ¹ , 65 ⁹	90 :	30
24+, l. 17 :	327	— l. 19 :	38
37, l. 23 :	288 ⁶ , 314 ⁹	130, l. 26 :	32 ¹
101, l. 6 :	152 ⁵⁹	131, l. 30 :	141 ³
103, l. 20' :	44 ¹		

ARM, II

13, l. 17 :	44 ¹
— ll. 27-36 :	52 ²
24, l. 9 :	32 ¹
31, l. 14' :	44 ¹
37 :	289, 291, 299,
	319
— ll. 6-7 :	293s.
44, ll. 23-25 :	39
49, ll. 6-11 :	56 ⁷
53, ll. 12ss. :	175
62, l. 9' :	340 ¹⁶

ARM, III

15, ll. 5-8, 17 :		32 ¹	
17, ll. 17-20 :		32 ¹	
18, ll. 26-27 :		57 ¹⁶	
38, l. 17 :		175	
40 :		30	
— l. 13 :		38	
112, l. 8' :		29	

ARM, IV

31, ll. 5 et 19 :		141 ³	
32, ll. 14 et 25 :		141 ³	
68, ll. 12-13 :		39	
— ll. 17-18 :		39	

- *ll. 19-22* : 32¹, 38³
 88, *ll. 13-19* : 41⁴, 149
- ARM, V**
- 2, *ll. 5'-7'* : 32¹, 45²
 20, *l. 12* : 327
- ARM, VI**
- 45 : 30, 64⁶
- ARM, VII**
- 105, *ll. 1-3* : 152⁵⁹
- ARM, X**
- 1, *ll. 12-15* : 59²⁶
 4 : 30, 32³, 58²⁰,
 64⁶, 66¹³, 326
 — *ll. 31-34* : 34², 65⁹,
 5 : 56⁸, 58²⁰
 6 : 30, 32³, 34², 37,
 39, 58²⁰, 64^{4,5,6},
 66¹³, 133³¹
 — *ll. 1-6* : 64
 — *ll. 6/b-2'/a* : 64
 — *ll. 3'-8'* : 64, 71
 — *l. 3'* : 66¹
 — *ll. 5'-6'* : 68²⁰, 71³³, 72
 — *ll. 6'/b-7'* : 68²⁰
 — *l. 8'* : 62-74, 143¹⁶,
 144¹⁸
 — *ll. 9'-16'* : 64
 7 : 30, 32², 34²,
 58²⁰, 64^{4,6}, 67¹⁶
 — *ll. 6 et 25* : 64⁵
 — *l. 7* : 29³
 — *ll. 8-11* : 57¹⁴
 — *ll. 16-19* : 57^{14, 16}
 — *ll. 20-22* : 42
 8 : 30, 32³, 34²,
 58²⁰,
 64^{4,6}, 66
 — *ll. 8-11* : 74
 — *ll. 12-14* : 42
 — *ll. 12-18* : 34²
- 9 : 30, 58²⁰, 64⁴
 — *ll. 9-12* : 59
 10 : 30, 32²,
 58, 58²⁰,
 64⁴, 67¹⁶,
 194^{36, 37}
 — *ll. 5-25* : 58, 194s.
 11, *ll. 12-14* : 57¹⁴
 — *ll. 16-17* : 60
 23 : 37
 31, *l. 1* : 56¹⁰, 57¹¹
 — *ll. 9'-10'* : 60³⁰
 32, *l. 1* : 56¹⁰
 33, *l. 1* : 56¹⁰
 34, *l. 1* : 56¹⁰
 34, *ll. 4'-5'* : 56¹⁰
 35 - 38, *l. 1* : 56¹⁰
 40 - 41, *l. 1* : 56¹⁰
 42, *ll. 1-2* : 56¹⁰
 44 - 46, *l. 1* : 56¹⁰
 50 : 30, 32², 34²,
 58²⁰, 64⁶, 67¹⁶,
 173
 — *ll. 1-14, 19-20* : XIV, 159
 — *ll. 23/b-28* : 57¹⁴
 — *ll. 27-28* : 57
 51 : 30, 32², 58²⁰,
 59, 67¹⁶
 — *ll. 8-13* : 59
 — *ll. 16, 17-19* : 57¹⁴
 53 : 30, 58²⁰
 54, *ll. 10-15* : 57¹⁴, 58¹⁷
 — *ll. 16-18* : 57¹⁴
 55, *ll. 6-24* : 58¹⁷
 — *ll. 6-8* : 57¹⁴
 — *ll. 16-20* : 57
 — *ll. 21-24* : 57¹⁴
 80 : 30, 32³, 34²,
 58²⁰, 64⁶, 66
 — *l. 1* : 56¹⁰
 — *l. 4* : 64⁵
 — *ll. 11-15* : 65⁸
 — *ll. 13-14/a* : 147³⁰
 — *ll. 14/b-15* : 46
 — *ll. 20-24* : 57¹⁴
 — *ll. 21-25* : 57¹⁶
 — *ll. 26-27* : 39

— *l.* 27 : 41⁴
 81 : 30, 32², 34²,
 58²⁰, 64⁶, 67¹⁶
 — *l.* 1 : 56¹⁰
 — *ll.* 21-22 : 56¹⁰
 — *ll.* 25-26 : 57
 82, *l.* 1 : 56¹⁰
 83, *l.* 1 : 56¹⁰
 94 : 30, 58²⁰
 — *ll.* 8-10 : 58¹⁷
 — *ll.* 1'-3' : 58¹⁷
 95, *l.* 1 : 56¹⁰
 100 : 30, 58²⁰
 — *ll.* 9, 22 & 26 : 60³⁰
 107, *l.* 10 : 57¹⁴
 117 : 30, 34², 58²⁰
 134+ : 287, 310
 142, *ll.* 5-11 : 57¹⁴
 150, *ll.* 8/b-11 : 146³⁰
 159, *ll.* 1-10, (12-19) : **56**
 177+ : 287, 310

ARM, XIII

23 : 30, 32³, 37³, 39,
 66¹³, 133³¹

— *ll.* 4/b-7 : 44⁵
 — *ll.* 8-10 : 41⁴, 46-47, 50⁴,
 64⁷, 65⁸, 144¹⁷
 — *ll.* 9/b-10/a : **46s.**, 71³³
 — *ll.* 14-16 : **42**, 43³, 45³
 97 : 287, 310
 112 : 30
 — *l.* 8 : 29³, 38
 113 : 30, 32³, 37³, 39,
 64⁷, 133³¹
 114 : 30, 32³, 37³, 39,
 47², 66¹³, 133³¹
 — *ll.* 11-14 : **38s.**
 — *ll.* 15-16 : 64⁷
 — *l.* 21 : 46, 51²

ARM, XIV

8 : XXIV, 169,
173-176, 179s.,
 290
 — *l.* 9 : 179
 — *ll.* 11, 15-18 : 179
 26 - 29 : 272¹³
 73, *ll.* 15'-16' : 56⁷
 84, *l.* 8' : 141³

2) AÉM I/1-2 (= ARM XXVI/1-2) :

7 : 110⁴⁴
 27 : 110⁴⁴
 97 : 110⁴⁴
 104, *l.* 2' : 327
 117 : 110⁴⁴
 119 : 110⁴⁴
 160 : 110⁴⁴
 185-bis (= ARM X, 134+177) :
 287, 310
 191-223 : 76³, 106
 194, *ll.* 15-18 : 152⁵⁹
 206, *ll.* 1-24 : 77, **81-89**
 — *ll.* 32-34 : **88**
 216 : 106
 — *ll.* 5-9 : **77-81**
 224 - 240 : 76³
 230 : 272¹³
 233 (= A.15) : 30, **91**,

120, 328
 — *ll.* 24-49 : 328
 — *ll.* 30-31 : **42**
 — *l.* 32 : 38
 — *ll.* 37-39 : **45s.**
 292 : 272¹³
 362, *ll.* 43-45 : **326s.**
 372, *ll.* 1-26 : 293s.
ll. 14-17, 20-21 : **293s.**
 392, *ll.* 27-29 : **327**
 401, *ll.* 9/b-12 : **327**
l. 11/b : **327**
 404, *ll.* 1-65 : 275s.²⁷, 291,
294s., 311s.
 — *l.* 12 : **295, 312**
 — *l.* 22 : 293
 — *l.* 49 : **295, 312**,
319

419 :	347 ⁴⁴	537, l. 8' :	327
449, ll. 42 & 47-50 :	328		

3) ARM HC (= Hors-Collection)

AREP, p. 109, l. 23 :	327	A.1968 :	X-XXII,
BENJ, p. 991/b :	327		102-116
A.96 :	287,	A.2371+(A.1121) :	(30), 61,
	301s.,		91, 120
	310, 325	A.2730, ll. 7-8 :	294 , 298,
— ll. 6' & 11' :	322 ¹⁸		319
A.361 :	287, 310	A.2731 :	30
A.652 :	272 ¹³	A.3592 :	XXXIs.,
— l. 3 :	281		272s.,
A.1121+(A.2371) :	(30		276 ²⁹ ,
	61 ³⁶ , 91		281
	107, 120	A.4626 :	287, 310
— ll. 13-28 :	107s.	M.6435+M.8987 :	287, 310
A.1289+ :	287, 310	— ll. 24-28 :	326
A.1289+M.13103+M.18136,		— ll. 6' et 11' :	326
col. III, ll. 42-47 :	326	M.7014 :	272 ¹³
A.1948, ll. 13-16 :	281	— l. 6 :	281
A.1858 :	111s.		

B) Textes antiques (autres) :

(par ordre alphabétique des « lieux »)

Alalakh

Idrimi (statue d'), ll. 87-91 : 281

Ebla

MEE, I, 1438, r. VIII, ll. 5-57 : 338s., 349
 — 1439, r. IV, ll. 34'-35' : 338s., 349
 TM.75.G.2000, rev. VII/36 : 78⁹

Égypte

Darius, statue de ... – Inscr. hiéroglyph., ll. 1-2 : 249s.
 Mérikaré (Instruction de), l. 124 : 157⁶, 248s.

El-Amarna (= EA)

23, ll. 13-32 :	170 ⁴	285 - 291 :	99
134 :	XXVI,	287, ll. 60-63 :	99
	169, 179	288, ll. 5-7 :	100
— ll. 1-16 :	177	HC APHEK :	98 ¹¹
— l. 14 :	179-180	HC BETH-SHEAN :	98 ¹³
151, ll. 55-57 :	147	HC SKM 1-2 :	98 ¹²

Emar

VI.3, 370, ll. 41-42 : 281
 — 373, ll. 174'-184' : 281
 — 375, ll. 6-8 & 14 : 281

Grèce

Philostrate, *Apollonius de Tyane*, XXV : 256
 Platon, *République*, X, 613c-614c, 616c : 256s.
 — *Théétète*, 153c-d : 257

Hittite

KUB, VII, 5 : 281
 — XL, 2, l. 37 : 281

Intertestamentaire (période)

Baruch 6/62 :	145 ²⁵
2 Baruch (syr.) 53/1 - 74/4 :	135
Test. Lévi 8/2-10 :	114s.
Fl. Josèphe, <i>Ant. Jud.</i> IX/33 :	179

Perse

Darius, statue de ... - Inscr. hiéroglyph., <i>ll.</i> 1-2 :	249s.
— porte du Tripylon, Persépolis :	259-264

Qumrân

I Q Is ^b :	208	— XIII/14 :	72 ³⁸
I Q M I/9-10 :	72 ³⁸	— XVI/6, 13 :	72 ³⁸
— VIII/7-8 :	72 ³⁸	— XVII/11 :	72 ³⁸
— IX/4 :	72 ³⁸	XI Q Melch., 2/18 :	134s.
— X/1-3 :	72 ³⁸	XI QT, 56/12 - 57/2 :	111

Sémitique du Nord-Ouest :***Aram***

Fekherye (statue de) :	XXX, 252s.
— aram., <i>ll.</i> 12, 15 :	253
— assyr., <i>ll.</i> 19, 23, 26 :	253
Kilamû, <i>ll.</i> 1ss., 6b-7a :	147
Ostracon d'Assur, <i>l.</i> 17b :	147
Sfiré, I/A, <i>ll.</i> 35-37 :	41 ⁴ , 149
— I/C, <i>ll.</i> 20ss. :	69 ¹
Zakîr, <i>l.</i> 14 :	41

Hébreu

Kh. el-Qôm, 3, <i>ll.</i> 2-3 :	XXVIII ^{s.} , 216s.
Kuntillet 'Ajrud, A, <i>l.</i> 2 (& B, <i>l.</i> 2) :	XXVIII ^{s.} , 213, 216
Shéma ^c (sceau de) :	231, 233

Moab

Mésha ^c , <i>l.</i> 17 :	146 ²⁹
-------------------------------------	-------------------

Phénico-Punique

Pyrgi, <i>ll.</i> 9-10 :	57 ¹³ , 150 ⁴⁶
--------------------------	--------------------------------------

Sumer

Entemena, I/22-29 :	50 ³
Entemena, VI/21-23 :	50 ³
Stèle « des Vautours », Face, XVI/21 - Rev., V/41 :	XVII, 49s.

Sumer & Akkad : Textes mytho-poétiques (& Varia) :

Assarhaddon, Traité de succession, ll. 41-45 :	340s.
B-K, N° 3, pp. 128-138 :	171, 192s.
— N° 4, pp. 142-146 :	171, 192s.
— N° 11, pp. 230-248 :	171, 192
— N° 20, pp. 340-368 :	171, 192-194
— N° 21, pp. 378-385 :	171, 192
— N° 24, pp. 425-426 :	171, 192
(= cités d'après BOTTÉRO-KRAMER, 1989)	
BM.21946, Rev., ll. 12-13 :	135 ⁴⁰
Cylindre-sceau de Clercq, N° 390-ter :	316-318, 340, 345
Enuma elish, I, ll. 15-16 :	250
— IV, ll. 137-138 :	339
— V, l. 62 :	339
— VI, l. 98 :	339-341, 349
Erra (Épopée d'), I, ll. 120-123, 134ss. :	XXIXs., 172
— IV, ll. 69-79 :	XXIV, 160s. , 171s., 258
Etana (Mythe d'), A-2, ll. 1-2 :	169
Gilgamesh, Y, col. vi, ll. 31-33 :	169
— fragm. de Mégiddo :	98
LAS, 125, ll. 18-19 :	XXX, 251
— 143, ll. 4'-5' :	XXX, 251
— 145, ll. 9'-13' :	XXXs., 251s. , 259
Nuzi, Éd. Gadd, N° 5 & 51 :	178s.
— Hs, XIV/108 :	178s.
Pr. Akk., 1 - 6 :	XXIII-XXII, 123-138 , (131), 162 ²⁰
— 2, 3 ^{A-B} :	XXIV, 162s.
— 3 ^A , II, ll. 12-17 :	162s., 172
— 5 :	XXIV, 162 ²⁰
— 5, ll. 3-5, 11-15 :	XXIV, 163 , 172
— 7 :	138
Prière à Ishtar, A, ll. 67-71 & B, ll. 93-95 :	XXIV, 161, 171
Salmanasar III, base du trône :	XXXIII, 295-300 , 315-317, 341-345
— « Obélisque noir » :	259-2634

Shemshâra, SH.920, <i>l. 12</i> :	108
Sippar, <i>Tablette cultuelle</i> :	XXXI, 254-259
— I, <i>ll. 6-8</i> :	172
Tell Leilan, <i>Treaty, 1-4</i> :	XXXII ^{s.} , 287, 310
Tell Rimâh (double stèle du temple d'Adad) :	XXIX, 225-240
Tiglat-Piléser III, bas-relief de Nimrud :	259-264
Tukulti-Ninurta I ^{er} (Épopée de) :	108 ^{s.} , 135 ⁴¹ , 250
— A, <i>ll. 16-18</i> :	250 ¹⁵
— F, <i>ll. 8-10, 12</i> :	250 ¹⁵
VAT 7525, <i>ll. 17-18</i> :	65 (1/i)
V R 33 :	135 ⁴¹
YOS X :	65 ¹⁰

Ugarit

KTU, 6.13:	281	PRU, IV, pp. 35-36, <i>ll. 3-6</i> :	41 ¹
— 6.14 :	281	— IV, p. 215, <i>ll. 22-32</i> :	45 ²
— 1.17. I, <i>l. 26</i> :	281		
— 1.20. I, <i>l. 4</i> :	281		
— 1.96, <i>ll. 1-5^a</i> :	85 ³⁰		
— 1.161, <i>l. 1</i> :	281		
Stèle « de l'alliance » :		295-300, 315-318	

C) Bible

Ancien Testament (AT)

Genèse		24/7	301, 322, 331, 349
1-11	248	24/17	XXIII, 151
1/2a	113	28/41	44 ²
1/26-27	XXXs., 242, 246s.	29/2	347
1/26	246, 253, 259	29/9	44 ²
3/24	XXIX, 235	29/24	44 ²
5/1b, 3a	XXXs., 247, 259	29/29, 33, 35	44 ²
9/4	85	32 - 34	277
9/6	XXXs., 247, 259	32/18	217
12 - 36	290	32/29	44 ²
14/19	216	34/14-26	277
14/24	152 ⁵⁸	34/29-35	142
15	339	Lévitique	
27/41	67 ¹⁸ , 69	2/4	347
28	279s.	7/12	347
28/18	280	8/27-28	44 ²
31/22-42	XXVI, 177-180	8/33	44 ²
31/30	178	16/32	44 ²
31/32a	180	17/11-15	85 ²⁸
31/43 - 32/1	XXXIs., 267-284	21/10	44 ²
32 - 35 {36}	279	Nombres	
32/1-2a	279	3/3	44 ²
32/5	29 ³	14/42	44 ⁶
35/1-15	279s.	21/27-30	143
35/2	XXVI, 179	21/34	43 ¹
46/3-4	40, 41 ³	24/15-19	71 ³³
47/29	67 ¹⁸ , 69	24/17	69 ²⁶ , 70s.
49/10	58 ²	Deutéronome	
Exode		4/16, 23, 25	165
7/16	38	4/24	XXIII, 151
14/13	40	4/29	323
19 - 24	277	5/8	165, 240
20/4	165, 240	6 - 28	301, 321s., 331
20/4a	260	6/4-9	301, 321, 330s.
20/8-17	277	6/5	XXXIII, 323
20/24	100	6/49	323
22/30	85 ²⁸	7/6	101
		9/1	330

10/12 323
 11/13 323
 12/5 99¹⁶
 12/11, 21 XX, 99¹⁶
 13/4 323
 13/16-17 146
 14/2 101
 14/23, 24 99¹⁶
 15/1-18 133²⁷
 16/2, 6, 11 99¹⁶
 17/14-20 XXI, 111
 20/2-4 40, 41³
 20/3 72³⁸
 26/2 99¹⁶
 26/16 323
 27/9 330
 27/15 165
 30/2, 6, 10 323
 31/14 67¹⁸, 69
 32/1-43 69²⁶
 32/35b 69-71
 32/42 XXX, 235
 33/26b 198⁴⁶
 33/29c 65¹⁰

Josué

2/6ss. 44
 2/8b-11 166
 2/16 44
 2/24 43
 3/5 44⁶
 6/2, 16 43
 6/19 153⁶⁰
 6/24 146, 153⁶⁰
 7/2 153⁶⁰
 7/25 153⁶⁰
 8/1 40, 43¹
 8/8 146
 8/18 43
 9/4ss. 44⁶
 9/10 143¹⁵
 10/8 40, 43¹, 44
 10/19 43
 10/24-25 65¹⁰
 10/25 40
 11/6 40, 44⁶
 11/11 146
 11/13 146

18/1s. 44
 18/18 44
 19/38 217

Juges

1/2 43
 1/8 146²⁷
 3/28 43, 44
 4/6s. 44
 4/7 43
 4/14 43, 44
 4/17 294⁸
 5/6 217
 7/3 40
 7/9 43s.
 7/10-22 148
 7/14-15 43s., 148
 7/22a 128¹⁶
 9/49-52 145²⁶
 10/17 278
 11/11, 29 278
 11/12 215
 11/15 29³
 13/7 68¹
 16/23-24 44s.
 17/5 44², 178
 17/12 44²
 18/14, 17s., 20 178
 18/9-10 43-44
 18/24 178
 20/23, 27-28 43s.
 20/24 72³⁸

1 Samuel

2/6-9 211
 4/3 65⁹
 4/8 65⁹
 7/9 43²
 7/14 294⁸
 9/16 112
 10/1 145²⁶
 14/10, 12 43
 14/20 128¹⁶
 14/37 43
 15/35 68¹
 16/13 112
 17/46 43
 19/11-17 178²⁵

23/2-4 43
 23/17 40²
 24/5 43
 24/11 43
 24/21b 58¹
 26 68²²
 26/8 43²
 26/8a, 10b 68²²
 28/6 43
 30/7-8 43²
 33/2-4 43

2 Samuel

2/26 235
 3/35 296
 5/6ss. 146²⁷
 5/19, 23 43
 5/21 173¹⁰
 6/23 68¹
 10/12 268
 11/25 235
 12/17 296
 12/30 173¹⁰
 13/5, 7, 10 296
 19/11 112
 22/14 **237-240**
 23/1b-c 59

1 Rois

1/15 40
 1/34 112
 1/38-39 114
 2/1 67¹⁸, 69
 5/17-b 65¹⁰
 5/26 294⁸
 7/9 233
 8/61 330
 9/3 99¹⁶
 11/4 330
 11/36 99¹⁶
 13/33 44²
 14/21 99¹⁶
 15/3, 14 330
 15/20 144²⁰
 16/18 144²²
 17/18 215
 18/36-38 XXIII, 150
 19/15, 16 112

20/1 144²⁰
 20/6 43³
 20/10, 11 43³
 20/13, 28 43
 20/29 72³⁸
 23/35-36 233

2 Rois

1/10, 12, 14 XXIII, 150
 1/15 40²
 8/12 144²⁰
 10/15 313⁸
 10/32 144²⁰
 11/12 112
 11/17 294
 15/5 68¹
 15/19-20 347
 15/25 144²²
 17/25 233
 18/11-12a 109
 18/14-16 347
 19/6-7 40
 19/14-19 38³
 21/4, 7 99¹⁶
 23/1-3 323
 23/30 112
 23/33-35 347
 25/8-17 135⁴⁰
 31/3, 7 144²

Esaïe

1 - 39 75
 7 148
 7/1-14 346³⁸
 7/4 38¹
 7/4b 41⁴
 7/5-7, 9b 41⁴
 7/7 41
 7/11 346³⁸
 7/17-25 133³⁰
 8/1 89
 9/1-6 110
 9/5b 60
 9/7-11 133³⁰
 9/17-18 145²⁵
 10/16-19 145²⁵
 10/24-27 40
 11/3-9 133³⁰

13/2ss.	70	46/1-9a	165
13/6	63, 70, 96 ⁶	47/1	197
13/22	67 ¹⁸ , 70s.	47/14	145 ²⁵
14	194	48/9, 11	197
14/9ss.	58 ¹⁸	48/12	170, 183
14/12-13a	57 ¹³	48/14	69 ²³ , 197
16/5	110	48/20	197
27/1b'	186	49/7	197
28/12	38 ¹	49/9	187
28/15, 18	298	51/9-10	113s.
28/16	39	55/5	197
30/15	38 ¹	55/8	156
37/14-20	38 ³	55/14ss.	156 ³
37/6-7	40	55/15a	156
40/3-4	XXV, 58 ⁵ , 170	59/17-20	114
40/19-20	165	63/19b	112
40/20a	273	66/1	198 ⁴⁶
41/1-7	165		
41/4	170, 183	Jérémie	
41/14-15	184	1/1	217
41/21-29	165	6/1	142 ³
41/25ss.	69 ²³	7/10, 11, 14	100
41/29	166	8/13	307
42/6-7	187	13/1	89
42/21	197	13/1-11	87
42/22-25	187	16/1	89
42/22	187, 189	19/1	89
43/8-21	202s.	19/1-20/6	87
43/13-16	196	21/5-6	128 ¹⁶
43/14	190, 195, 197	21/12-14	145 ²⁵
43/14-15	XXVII, 170 ³ , 183-203	22/2a, 3	110
43/25	197	22/14	188
44/6	170, 183	23/5	67 ¹⁸
44/6-20	165	25/30	234
44/9-20	241	26/12-15	38
44/17d, 20e	166	27 - 28	81
45/1-7	112	28/2	29 ³
45/4	197	29/25	29 ³
45/14-19	XXIVs., 156, 166	30/2	29 ³
45/14e	166s.	31/31	67 ¹⁸
45/15	XXIVs., 155- 167 , 171ss., 198, 241	32/6-15	87
45/15b	157 ⁶ , 166	34/15b, 18a	300, 309
45/19	170, 183	34/18-19	339
46/1-2	164	36	87 ³⁶
		44/25	29 ³
		46/16	268
		47/6-7	234 ¹⁵
		49/3	173 ¹⁰

Ézéchiél

1/4-28	173
1/28	172
4/14	85
7/2, 6	70 ²⁷
7/7	70s., 96 ⁶
8 - 11	XXVI, 172s.
8/4	173
10/19-22	173
11/23	XXV, 173
12/13	46, 51
17/18	313
17/19-20	46, 51
18/2	246
19/9	46
20/37	298, 319
21/1-4	XXIII, 145
21/14-22	XXIX, 234s., 239
21/30	68
21/31-32	58 ²
22/4	67 ¹⁸ , 69
26/5	51 ¹ , 52 ⁶
26/14	51 ¹ , 52 ⁶
28/18b	150 ⁴⁷
30/3	63, 96 ⁶
32/3	46, 51, 52 ⁶
34/25	294 ⁸
37/26	294 ⁸
43 - 44	XXVI, 172
43/1-7a	XXVI, 173
47/10	52 ⁶
48	172
48/35b	173

Osée

1/4	69 ²³
2	219
2/17	210
2/21-25	218
2/23-24	210
2/21, 23-25	150 ⁴⁶
4 - 14	XXVIII, 214
4/17	215
5/5	210
5/14	233
6/1	211

7/10	210
7/11	348
7/12	51
9/7	69 ²³
9/16	215
10/5-6	347
12/1-2	346, 348
12/2b	XXXIIIss., 335- 349
12/3-7	279
13/7	210
14/8	213 ³
14/9	210
14/9b	XXVIIss., 205- 221
14/9c-d	215
14/10	210

Joël

1-2	87
1/15	63, 96 ⁶
1/19-20	145 ²⁵
2/1	63, 96 ⁶
2/3-5	145 ²⁵
4/14	63, 96 ⁶
4/16	233-234

Amos

1 - 2	143, 151, 237
1/1	29 ³
1/2	XXX, 233, 235-240
1/3 - 2/16	47 ⁴ , 71 ³³
1/3-4	237
1/3	29 ³ , 236
1/4	144
1/5-6	239
1/6	29 ³
1/7	144
1/9	29 ³
1/10, 12	144
1/11	29 ³
1/13	29 ³
1/14	144 ^{5, 3}
1/15	173 ¹⁰
2/1	29 ³
2/2	144
2/4ss.	144

2/5	144	7/9	29 ³
2/16	236	11/1-3	XXIII, 145
3/8	XXX, 235-240	13/7-9	234 ¹⁵
	128 ¹⁷	14/13	128 ¹⁶
3/9-10	128 ¹⁷	Psaumes	
4/1	128 ¹⁷	2/2c	217
5/5	217	8/2, 5-7	242-243
5/7	70 ²⁷ , 128 ¹⁷	12/3	330
5/10-12	128 ¹⁷	18/14	237-240
5/18-20	70 ²⁷	18/15	150 ⁴⁷
5/19	160	29	236
7	150	29/7	150 ⁴⁷
7/4a	151 ⁴⁹	37/13	69
7/10-17	84, 106	47/4	65 ¹⁰
7/12, 14	88	55/22a	330
8/1-2, 7b	70 ²⁷	57/4, 12	198 ⁴⁶
9/13-15	67 ¹⁸	68/3	149
Abdias		69/22	296
15	63, 96 ⁶	78/9	72 ³⁸
Jonas		89	101 ²²
1/3b	188	89/1-5	108 ³⁷ , 117
Michée		89/10	114
7/2	52 ⁶	89/15	110
Nahoum		89/20-38	108 ³⁷ , 117
1/9-12	65 ⁸	89/47a	161
Habaquq		92/11	347 ⁴³
1/15-17	46, 52 ⁶	107/23a	188
3/4	142 ⁵	110/1b	65 ¹⁰
Sophonie		110/4-5	126 ⁴
1/7	63, 71 ³³ , 96 ⁶	122/7	144 ²²
1/14-16	71 ³³	123/1b	198 ⁴⁶
1/14	63, 96 ⁶	135/5	101
1/18-b	71 ³³	135/15-18	241
Aggée		144/6	150 ⁵⁷
1/2	29 ³	Job	
Zacharie		1/16	150 ⁵⁷
4/3	72 ³⁸	18/20	69
6/12	29 ³	19/6	51
		22/29	59 ²³
		26/13	186
		29/8	59 ²³
		38/23	72 ³⁸
		40/25-32	46

Proverbes

18/19	144 ²²
23/7b	330

Qohéleth/Ecclesiaste

2/25	39
7/26	52

Lamentations

3/57	71
4/10	296
4/18b	67 ¹⁸ , 69

Daniel

4/23b-24	111
6/8	319
7 - 12	134 ³⁵
8/23-25	134
8/26a-27	134 ³⁵

1 Chroniques

19/13	268
-------	-----

2 Chroniques

14/12	173 ¹⁰
15/9-12	323
25/14-16	173 ¹⁰
36/10	135 ⁴⁰

Nouveau Testament (NT)**Matthieu**

3/2	72 ³⁹
3/3	58 ⁵
4/17	72 ³⁹
23/12	211
24/15	134 ³⁵

Marc

13/14	134 ³⁵
12/28-34	323
12/29, 32	301
14/24	298

Luc

2/1	224
24/1-12	243

Jean

1/14	26, 243
1/23	58 ⁵

Actes

21	81
21/10-11	82 ²²

1 Corinthiens

11/25	298
-------	-----

Jacques

1/8	330
4/8	330

Apocalypse

1/16	238-240
2/12b, 15a	238
2/19, 21	238

Index des auteurs cités

A

ABOU-ASSAF A., 252, 335s.
 AḤITUV S., 304
 ALBENDA P., 229
 ALBREKTSON B., 107, 116, 137, 149, 263
 ALBRIGHT W.F., XIV, 9, 79, 97, 137, 146, 190-191
 ALLEAU R., 209
 ALLIOT M., 50
 ALONSO-SCHÖKEL A., 246
 ALT A., XIII, 9, 95
 AMIET P., 29, 48, 50, 65, 315-318, 340, 345
 ANBAR M., 85, 89-90, 304, 307, 324, 328s., 332
 ANDERSEN F.I., 217, 219, 346
 ARISTOTE, 236
 ARNAUD D., 281s.
 ASURMENDI J., 307
 AUERBACH E., 245s., 260
 AULD A.G., 308
 AVISHUR Y., 202, 304

B

BACH R., 44, 73
 BACHELARD G., 243
 BAETHGEN F., XXVI
 BALTZER K.I., 335, 337, 341
 BARNES W.E., 203
 BARNETT R.D., 47, 142, 163
 BARR J., 22, 307
 BARRELET M.-Th., 34s., 65
 BARSTAD H.M., 202, 219
 BARTH L.M., 339
 BARTHÉLEMY D., 185, 203
 BARTLETT J.R., 143
 BAUER D., XII
 BEAUCAMP E., 307
 BECKER J., 40

BEGG Ch.T., 307
 BEGRICH J., 40, 196, 305
 BEHR J.W., 201
 BENOIT P., 4
 BENTZEN A., 47, 71, 143
 BERGER P.-R., 64-66
 BERNHARDT K.H., 5
 BERTHOLET A., 33
 BEYER D., 316-318
 BILLERBECK P., 330
 BIROT M., 56, 84, 141, 173
 BLAKE W., 224
 BLAU J., 304
 BLOCH M., 246
 BLUM E., 270s., 274, 277-279, 282
 BODI D., XII, 96, 172
 BOEHMER R.M., 264
 BOESPFLUG Fr., VII, 283
 BÖHL F.M.Th., 31
 BOMAN Th., 260
 BORD L.-J., 277
 BORDREUIL P., 252, 259
 BORGER R., 5, 65, 124-128, 132s., 135, 137, 162-164
 BORILLO A. & M., 13
 BOSSERT H.T., 282
 BOTTA P.-E., 5
 BOTTÉRO J., 29s., 42, 46s., 64, 77, 132, 134, 142, 157, 164, 170s., 192s., 219, 235
 BRAUN F.M., 4
 BREKELMANS C.H.W., 52, 146
 BRESCIANI E., 219
 BRIEND J., 303
 BRINKMAN J.A., 126, 254, 258, 303
 BROCKELMANN C., 41, 143
 BUDDE K., 188
 BUREN D. (VAN), 34
 BUIS P., 306
 BUSS M.J., 66, 69, 306

C

CAMUS A., 3
 CANFORA L., 303, 332
 CAQUOT A., 20, 22, 59, 117, 158, 216, 219, 342
 CASHEL W., 219
 CASPARI W., 55
 CASSIN E., 57, 142, 153
 CAZELLES H., 8, 25, 33, 60, 73, 110, 152, 306, 307
 CHAMPOLLION J.-F., 4
 CHARLESWORTH J.H., XVIII
 CHARPIN D., 276, 282, 285-289, 293, 304, 310s., 326, 327-329, 332s.
 CHESTOV L., 167
 CHOURAQUI E., 18, 20
 CLERC Ch., 264
 CLERC D., 82
 CLINES D.J.A., 259
 COATS G.W., 282
 COGAN M., 172, 263
 COHEN M.E., 191, 334
 COOTE R.B., 213
 CORBIER P., 18
 CORTESE E., 307
 COUROYER B., 307
 COYAUD M., 14
 CRAIGIE P.C., 219
 CRANACH L., 238
 CRENSHAW J.L., 61, 239
 CROSS F.M., 73, 137, 213
 CUISENIER J., 225

D

DAHOOD M., 57, 78, 116, 189-191, 202, 214, 220, 282, 339
 DARGA M., 282
 DAY J., 216, 220
 DEEM A., 216
 DEGRAEVE A., 282
 DEIMEL A., 57
 DEL MEDICO H.E., 33

DELCOR M., 117, 150, 216s., 220
 DELITZSCH Fr., XXXI, 3, 6s., 23, 76, 95, 97, 172, 234, 260
 DELLER K., 305, 341-347
 DENYS d'Halicarnasse, 10
 DENSON A., 234
 DENTZER J.-M., 282
 DEROCHE M., 307
 DERRIDA J., 25
 DESHAYES J., 65
 DEVER W.G., 216
 DHORME E., 43, 45, 142, 156, 220
 DIETRICH M., 112, 118, 190, 220, 282
 DIJKSTRA M., 156, 166
 DILLMANN A., 189s.
 DION H.M.P., 149, 197, 201, 248
 DION P.-E., 250s., 253, 259
 DOHMEN C., 253
 DOMMERSHAUSEN W., 306
 DONNER H., 41, 69, 128, 142, 146s., 149, 220, 282, 307
 DOSSIN G., XXIII, 19, 29-34, 38s., 42, 45s., 55, 58, 61, 64-68, 77, 108, 141, 144-152, 159, 172, 176, 194s., 328, 332
 DRAFFKORN-KILMER A., 178
 DRIOTON É., XV
 DRIVER G.R., 52, 187, 211
 DUBOIS M.-J., 25
 DUCROT O., 21
 DUHM B., 156s., 185s., 188s.
 DUNAND F., IX, 283
 DUNAND M., 231
 DURAND J.-M., XIX, 76-90, 96, 102s., 107s., 112, 116, 194s., 271-273, 276, 281s., 286-288, 304, 310s., 326, 328s., 332
 DÜRER A., 238

E

EAKIN F.E., 220
 EDELMANN R., 217, 220
 EDZARD D.O., 34

EHRLICH R.W., 37, 190
 EIDEM J., 286-288, 310s., 329, 332
 EISSFELDT O., XV, 9, 29, 41, 44,
 69, 95, 141, 220
 ELIADE M., 257
 ELLERMEIER Fr., 31, 39, 58, 61,
 64-66, 68, 72, 134, 159
 ELLIGER K., 23, 25, 185-188, 190,
 192, 196
 ELLUL J., 243
 EL-SAFADI H., 318
 ENGNELL I., 61
 EWALD H., 188
 EYBERS I.H., 259

F

FALES F.M., 303, 305
 FALKNER M., 49, 163
 FENSHAM F.Ch., 74, 303, 305s.
 FEUILLET A., 8, 25
 FINET A., 5, 29, 31, 56, 64, 66,
 148, 159, 176, 194s., 304, 332
 FINKELSCHERER B., 278, 283
 FINKELSTEIN J.J., 59, 132s., 175
 FISH T., 33, 49
 FITZMYER J.A., 305
 FLORENTIN-SMYTH F., 183, 199
 FOHRER G., 33, 53, 70s., 73, 81s.,
 144, 186s., 200s., 300, 306, 309,
 324, 333
 FORMAN W., 47
 FORTIN M., 335
 FRAINE J. (DE), 55, 61, 142
 FRANKENA R., 234, 305
 FRANKFORT H., 34, 231, 233, 251
 FREDRIKSSON H., 51, 65, 234
 FREEDMAN D.N., 346
 FREI P., 262
 FREUD S., 142
 FRÉZOULS Éd., X, 310, 333, 337
 FURLANI G., 33

G

GADD C.J., 38, 134, 178
 GALLING K., 264
 GARCIA-TRETO F.O., 283
 GARDIN J.-C., 14, 17s.
 GASCHE H., 288, 304, 311, 317,
 332, 340
 GERHARD E., 17
 GODARD A., 261
 GOETHE J.W., 93, 247
 GOLDMANN L., 167
 GOOD R.M., 307
 GORDON C.R., 179s., 190
 GOSSIN R., XIX
 GOSSMANN F., 172
 GRAF K.H., XV
 GRAF REVENTLOW H., 47
 GRAYSON A.K., XXII, 124s., 127-
 129, 132, 162, 305, 340
 GRAZ L., 141
 GREENBERG M., 175, 179s., 305
 GREENFIELD J.C., 306
 GREIMAS A.J., 17
 GREISCH J., 25
 GREMION P., XVII, 22
 GRESSMANN H., XVIII, 11, 40,
 55s., 60, 96, 111, 123
 GRØNBAEK J.H., 33
 GROSS W., 248
 GROTIUS H., 186
 GRZEGORZEWSKI K., 60
 GUNKEL H., XXI, 25, 113, 115,
 117, 151, 269s., 275, 283, 320

H

HADAS-LEBEL M., 220
 HAHN H.F., 8, 95
 HALDAR A., 34s., 41
 HALTER M., 329
 HAMELIN P., 35s.
 HANHART R., 307
 HANSON P.D., 143, 310
 HEIDEGGER M., 261, 263

HEINTZ J.-G., XI-XXXV, 202s.,
346
HELD M., 202, 304
HERDER J.G., XV
HERMISSON H.-J., 201
HESNARD A., 18
HESTER M.B., 225
HEUZEY L., 49
HILLERS D.R., 149, 151, 303, 306
HINCKS E., 5
HOFFMANN Y., 332
HOFTIJZER J., 141, 147, 268
HOLTHOER R., 21
HORNICAR D., XIV, 203
HROUDA B., 264, 317, 335, 340
HUFFMON H.B., 29, 57, 64, 66,
134, 268
HULIN P., 336
HUMBERT P., 144, 253, 259
HUTTER M., 202, 273, 281, 283
HYATT J.P., 10

J

JACOB E., 26, 51, 53, 96, 137, 149,
155, 159, 167, 205, 207, 212,
215, 264
JACOBSEN Th., 172
JACQUEMIN A., X, 310
JAMOUS H., XVII, 22
JANON M., 15, 18
JEAN Ch.-F., 30, 141, 147
JENSEN P., 6, 97, 161
JEREMIAS A., 6, 74, 97, 151
JEREMIAS J., 234, 254
JERVELL J., 248
JIRKU A., 142, 202
JOANNÈS Fr., 287-289, 301, 310-
312, 325, 327, 332s.
JOHAG I., 303
JOSEPHÉ Flavius, 10, 179

K

KALLUVEETIL P., 303

KAPELRUD A.S., 167, 215
KARAGEORGHIS V., 142
KAUFMAN St. A., 305, 307
KAUFMANN Y., 220
KEARNEY P.J., 306
KEEL O., XIs., 165, 195, 230, 315,
344
KELLER C.-A., 38, 63
KIERKEGAARD S., 246
KING L.W., 254
KINTZ J.-P., XIII
KISSANE E.J., 187
KITTEL R., XVIII, 55
KLOSSOWSKI P., 261
KNIGHT D.A., 334
KNUDTZON J.A., 18, 21, 147
KOCH Kl., 262
KÖCHER Fr., 65, 68
KOEFLD-PETERSEN O., 35
KOENIG J., 152, 184, 189, 201s.
KÖHLER L., 40, 186
KOLLER H., 246
KOROŠEC V., XXXII, 56, 288,
304, 314
KORT A., 180
KRAETZSCHMAR R., 341
KRAMER S.N., 49, 170, 192, 193
KRAUS F.R., 293
KRAUS H.-J., 6-8, 69, 133, 328
KRECHER J., 151, 264
KRISTEVA J., 167
KROLL St., 335
KROLL W., 264
KRUSE-BLINKENBERG L., 306
KUNTZMANN R., X, 101, 313
KUPPER J.R., 29s., 38, 45, 59, 61,
176, 282, 288, 314
KUTSCH E., 298, 300, 303, 307,
309, 324, 333, 347

L

LABAT R., 33, 41, 50, 160, 250,
252, 254, 258, 339
LACKENBACHER S., 289, 328

LACQUE-LABARTHE Ph., 261, 264
 LAFONT B., 107s., 289, 312
 LAFONT S., 102, 110, 117, 278
 LAGRANGE M.S., 18
 LAGRANGE P., 4, 10
 LAMBERT W.G., 5, 49s., 116, 124s., 127-132, 137, 162, 172, 250s., 263, 343
 LANDSBERGER B., 37, 46, 98, 147, 153
 LANG B., 81, 86, 220, 333
 LANGLAMET Fr., 306
 LEBEAU M., 202
 LEICHTY E., 5, 124
 LEROI-GOURHAN A., 235
 LÉVÊQUE P., 257
 LIPÍŃSKI E., 142, 150
 LIVERANI M., 303, 332
 LODS A., 30s., 77, 165, 214
 LOEWENSTAMM S.E., 215
 LOHFINK N., 234
 LOON M. (VAN), 282
 LORETZ O., 190, 202, 220, 282s., 298, 306, 319
 LORTON D., 286
 LUIJKEN GEVIRTZ M., 339

M

MAARSINGH B., 173
 MABEE Ch., 180
 MACCHI J.-D., IX
 MAHARAL de Prague, 348s.
 MALAMAT A., 31, 33, 43s., 46, 50, 52, 83, 102, 110, 112, 117, 152
 MANDELKERN S., 52
 MARGALIT B., 283
 MARKS J.H., 307
 MARTI K., 186, 188
 MARX A., XIV
 MASETTI-ROUAULT M.G., 335
 MATTHEWS V.H., 175

MATTHIAE P., 282
 McBRIDE S.D., 310
 MCCARTHY D.J., XXXII, 74, 288, 303, 305-307, 314, 323, 341s., 346
 McDONALD J.J.H., 308, 333
 McKENZIE J.L., 186s.
 MEEK Th.J., 235
 MELUGIN R.F., 201
 MÉNANT J., 318
 MENDENHALL G.E., 304s., 324
 MERENDINO R.P., 187, 203
 MERLI D., 33
 METTINGER T.N.D., 273, 281
 MEYER F. (DE), 220
 MEYER L. (DE), 288, 304, 311, 332
 MEYERS C.L., 339
 MILLARD A.R., 5, 252
 MILLER P.D., 33, 73, 146, 220, 248, 310
 MILLOT L., XIV, 158, 203, 346
 MONOD Th., 47
 MOOR J.C. (DE), 221, 268, 281, 283
 MOORTGAT A., 34s., 37
 MORAN W.L., 31, 58s., 64-66, 68s., 100, 150, 170, 177, 306, 333
 MORGENSTERN J., 141, 186
 MORSCHAUER S., 180
 MOSCATI S., 35, 56, 219-221
 MOWINCKEL S., XXII
 MUILENBURG J., 157, 187s., 305
 MULDER E.S., 40
 MÜLLER V., 264
 MUNN-RANKIN J.M., 32
 MUNTINGH L.M., 31, 303

N

NASSOUHI E., 50
 NÉHER A., 167, 243, 349
 NEUJAHR M., XXII

NEUSNER J., 179, 220
 NICHOLSON E.W., 300, 306s.,
 309, 329, 333
 NIDA E.A., 22
 NIES J.B., 50
 NIETZSCHE Fr., 76, 247
 NISSINEN M., 298
 NOEGEL S.B., 347
 NOETSCHER Fr., 38
 NÖLDEKE Th., 129, 260
 NORTH C.R., 136, 185-190
 NOTH M., XV, 9, 31, 38, 43s., 72,
 95, 97, 143, 270s., 274s., 283,
 291, 294s., 299, 304, 312, 319,
 333, 337
 NÖTSCHER Fr., 41
 NOUGAYROL J., 41, 45, 65s., 132,
 221, 342
 NOVÁKOVÁ J., 259
 NYBERG H.S., 211

O

O'CONNOR M., 339
 OATES D., 227, 228
 ODEN R.A., 310, 320
 OPIFICIUS R., 49, 72
 OPPENHEIM A.L., 38, 65, 68, 126,
 288, 314, 343
 OPPERT J., 5
 ORMESSON J. (D'), 285
 OTTOSSON M., 268-270, 272,
 274s., 283

P

PARPOLA S., XXX, 251s., 295,
 305, 317, 324, 333, 336s., 341
 PARROT A., XII, XVI, 5, 9, 11, 19,
 29s., 34-37, 45, 48s., 58, 65, 97,
 141, 231, 233, 254, 261, 336
 PASCAL B., 155, 167, 242
 PAUL Sh.M., 165, 201, 347
 PEDERSEN J., 337
 PENNA A., 187

PERLITT L., 156s., 161, 300, 302,
 306, 309, 324, 333
 PETERSON St.L., 201
 PETTINATO G., 78, 158, 220, 338
 PFEIFFER R.H., 41
 PFIFFIG A.J., 57
 PHILIPS A., 303
 PHILON d'Alexandrie, 248
 PHILOSTRATE, 256
 PINCHES Th.G., 33, 125
 PIRENNE J., 283
 PLATON, 10, 256, 261
 POEBEL A., 50
 POHL A., 34
 POTRATZ J.H., 254
 POTTIER E., 260
 PREUSS H.D., 41, 306
 PRIEST J.F., 3 06
 PRITCHARD J.B., 11, 163
 PURY A. (DE), 178, 196, 267, 270,
 272, 278s., 283

R

RAD G. (VON), XI, XIV, 9, 25, 35,
 40-43, 53, 63-73, 93, 95s., 99,
 114, 137, 144, 148, 165, 180,
 241, 275, 324, 333
 RADDAY Y.T., 17
 RAINEY A.F., 18, 21, 85, 89
 RASHID S.A., 254
 RAVENNA A., 188, 203
 RAWLINSON H.C., 5
 REDFORD D.B., 286
 REINER E., 343
 REITER K., 304
 RENAN E., 15
 RENAUD B., 330, 334
 RENDTORFF R., 39, 73
 RENGIER J., 34, 64, 66
 REVENTLOW H.G., 332
 REUSS Éd., XV
 RICHTER A., 200
 RICOEUR P., 225, 230, 236
 RINALDI G., 31

ROBERT A., 8, 25
 ROBERT L., 17
 ROBERTS J.J.M., 324, 334
 RÖLLIG W., 41, 142, 147
 RÖMER Th., IX, 118, 170
 RÖMER W.H.Ph., 56s.
 ROUAULT O., 335
 ROUILLARD H., 178
 ROWTON M.B., 290
 RUDOLPH W., 51

S

SAÏD E., 4-7, 22
 SALEM A., 17
 SALONEN E., 46
 SANDERS J.-A., 26
 SARTRE J.-P., 246
 SASSON J.M., 56, 142, 304, 329
 SAUNERON S., 249
 SAUREN H., 56
 SAUSSURE F. (DE), 16
 SAWYER J.F.A., 248
 SCHAEFFER C.F.A., 230-232,
 295, 317
 SCHÄFER H., 35
 SCHARBERT R., 73, 306
 SCHENKER A., 300, 307, 310,
 321, 324, 331, 334
 SCHMITT G., 76, 221
 SCHMÖKEL H., 31
 SCHOORS A., 184, 186s., 190, 196
 SCHOPENHAUER A., 247
 SCHOTT A., 47, 50
 SCHRADER E., 6, 97
 SCHUHL P.-M., 255s., 261
 SCHULT H., 31, 65
 SCHUNCK K.-D., 63, 73
 SCHWAB-SCHLOTT A., 21
 SEEBASS H., 270, 284
 SELLIN E., 207
 SELMS A. (VAN), 151, 221
 SERFATY M., 17
 SEUX M.-J., 33, 45, 50, 59, 65, 72,
 160s., 164

SMALLEY W.A., 236
 SMEND R., 33, 40, 65, 76, 306, 307
 SMITH S., XXVI, 178
 SMYTH F., 183
 SNAITH N.H., 268, 284
 SNELL D.C., 334
 SODEN W. (VON), 29, 31, 39, 45s.,
 58s., 64-66, 108, 141, 153,
 159s., 164, 295, 312, 327
 SOGGIN J.A., 53, 70, 73, 306
 SOLLBERGER E., 49s.
 SOLYMAN T., 49
 SOYEZ B., 284
 SPANOS P.Z., 335
 SPEISER E.A., 175
 SPYCKET A., 50, 159
 SPYKERBOER H.C., 201
 STADELMANN R., 221
 STAERK W., 68
 STAMM J.J., 45, 165, 241, 306
 STEINMANN J., 187
 STOL M., 327s., 334
 STRACK H.L., 330
 STRONACH D., 249
 STUHLMUELLER C., 201
 STUMMER Fr., 201, 203
 SWETNAM J., 306

T

TADMOR H., 98, 303
 TALON Ph., 202
 THOMAS D.W., 29
 THOMPSON H.O., 303
 THUCYDIDE, 10
 THUREAU-DANGIN Fr., 37s.,
 49s., 57, 61, 231
 TIGAY J.H., 98, 169
 TODOROV T., 21
 TOORN K. (VAN DER), 178
 TORREY Ch.C., 188
 TOURNAY H., 52, 199
 TRESMONTANT Cl., 260
 TROPPER J., 178
 TSEVAT M., 305

TUCKER G.M., 334
TUSHINGHAM A.D., 195

U

UFFENHEIMER B., 332
UNGER E., 264
UNGNAD A., 38, 66

V

VALÉRY P., 245
VALLAT F., 332
VAUX R. (DE), 9s., 17, 33, 45, 52,
61, 93, 97, 99-101, 143, 150,
165, 167, 179, 241, 274, 290
VERNANT J.-P., 77, 132, 230, 246
VIBERG A., 291, 308, 313, 336
VINCENT J.M., 184
VIRBEL J., 14s., 18, 20
VIRGULIN St., 201
VOGLER B., XIII
VOGT E., 150, 305

W

WÄCHTER L., 306
WALDMAN N.M., 202
WALDOW H.E., 202
WALKER C.B.F., XIV
WALTON J.H., 286, 307, 310, 334
WANKE G., 303
WATANABE K., 295, 305, 317,
324, 328, 333, 336s., 341
WATSON W.G.E., 198, 334
WEBER M., 301, 322, 331
WEIDNER E.F., 38, 74, 124s.
WEIL G.E., 14-17, 22, 208
WEINFELD M., 110, 118, 276,
299, 301, 303, 307, 319-321,
323, 330s., 334
WEIPPERT H., 128, 148
WEIPPERT M., XI-XII, XIV-
XXXV, 45
WEISBERG D.B., 334, 339, 340,
343

WEISS M., 63, 74, 234, 282
WELLHAUSEN J., XXVIIs.,
XXXIIss., 206s., 212-217, 270,
300, 307, 309
WELTEN P., 264
WESTERMANN Cl., 29, 31, 35,
39, 43, 51, 65, 72, 80, 184, 186,
200, 268, 271, 279, 284
WILDBERGER H., 40, 60, 148
WILL E., 264
WILSON E.J., 157, 281, 284
WIMSATT W.K., 225
WINCKLER H., 4, 6, 97
WISEMAN D.J., 45, 135, 305, 342
WISSOWA, G., 264
WITTFOGEL K., 61
WOLFF H.W., 51, 63, 69, 81, 84,
144, 150, 156, 207, 214, 239,
304
WONNEBERGER R., 208
WOUDE A.S. (VAN DER), 216
WRIGHT E.M., 38, 146, 213
WÜRTHWEIN E., 47, 208
WYATT N., 112, 118, 221

X

XELLA P., 284

Y

YOYOTTE J., 249s.

Z

ZACCAGNINI C., 303, 332
ZIEGLER J., 187
ZIMMERLI W., 41, 43, 51, 60, 70,
81, 234, 241
ZIMMERN H., XXI
ZUCKERMAN Br., 339
ZWICKEL W., 284

- Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence*. Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.
- Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun*. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.
- Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact*. Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.
- Bd. 211 ALEXIS LÉONAS: *Recherches sur le langage de la Septante*. 360 pages. 2005.
- Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.
- Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol*. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.
- Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): *L'Écrit et l'Esprit*. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.
- Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources*. The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.
- Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst*. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.
- Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.
- Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung*. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII–372 Seiten. 2006.
- Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender*. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.
- Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.
- Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte*. Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.
- Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres*. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.
- Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum*. 320 Seiten. 2007.
- Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II*. Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.
- Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken*. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.
- Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.
- Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah*. The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.

- Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen*. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.
- Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree*. A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.
- Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.
- Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses*. Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.
- Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible*. Du texte à la théologie au II^e siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.
- Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.
- Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier*. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.
- Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage*. XII–644 Seiten. 2008.
- Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom*. XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.
- Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*. XII–316 Seiten. 2009.
- Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata*. Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.
- Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct*. Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.
- Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography*. A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.
- Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms*. Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.
- Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung*. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.
- Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen*. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. 200 Seiten. 2012.
- Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch*. Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.
- Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*. XXVI–208 pages. 2011.
- Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Far'ah (Süd)*. Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.
- Bd. 248 THIERRY PETIT: *Œdipe et le Chérubin*. Les sphinx levantins, cyprotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.
- Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke*. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.
- Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros*. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.
- Bd. 251 MARGARET JAKUES (Hrsg.): *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.

- Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.
- Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second Serviteur de Yhwh*. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. XVI–284 pages. 2012.
- Bd. 254 GODEFROID BAMBI KILUNGA: *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète*. Etude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu masorétique et la «Septante». XVI–224 pages. 2012.
- Bd. 255 MAYER GRUBER / SHMUEL AHITUV / GUNNAR LEHMANN / ZIPORA TALSHIR (eds.): *All the Wisdom of the East*. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren. XXVIII–568 pages. 2012.
- Bd. 256 CATHERINE MITTERMAYER / SABINE ECKLIN (Hrsg.): *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*. mu-ni u₄ ul-li₂-a-aš ġa₂-ġa₂-de₃. XVIII–458 Seiten. 2012.
- Bd. 257 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / JÜRG HUTZLI (éds.): *Les vivants et leurs morts*. X–294 pages. 2012.
- Bd. 258 RICHARD JUDE THOMPSON: *Terror of the Radiance*. Aššur Covenant to YHWH Covenant. X–296 pages. 2013.
- Bd. 259 JULIA M. ASHER-GREVE / JOAN GOODNICK WESTENHOLZ: *Goddesses in Context*. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources. XII–460 pages, including 155 figures. 2013.
- Bd. 260 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Vol. 2: Texts. XIV–768 pages. 2013.
- Bd. 261 EVA ANDREA BRAUN-HOLZINGER: *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*. VIII–238 Seiten mit 46 Bildtafeln. 2013.
- Bd. 262 JOSHUA AARON ROBERSON: *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques*. Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky. XII–184 pages. 2013.
- Bd. 263 DAVID T. SUGIMOTO (ed.): *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite*. XIV–234 pages with 124 illustrations. 2014.
- Bd. 264 LUDWIG D. MORENZ: *Anfänge der ägyptischen Kunst*. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie. 288 Seiten, 164 Abbildungen. 2014.
- Bd. 265 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICAËL BÜRKI (éds.): *Comment devient-on prophète?* Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011. XII–236 pages. 2014.
- Bd. 266 PATRICK M. MICHEL: *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*. VIII–320 pages, 14 figures. 2014.
- Bd. 267 CHRISTIAN FREVEL / KATHARINA PYSCHNY / IZAK CORNELIUS (eds.): *A «Religious Revolution» in Yebūd?* The Material Culture of the Persian Period as a Test Case. X–450 pages with 287 illustrations. 2014.
- Bd. 268 ERIKA BLEIBTREU / HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Edith Porada zum 100. Geburtstag*. A Centenary Volume. X–658 Seiten. 2014.
- Bd. 269 ANGELIKA LOHWASSER (Hrsg.): *Skarabäen des 1. Jahrtausends*. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012. VI–208 Seiten. 2015.
- Bd. 270 ANDREAS WAGNER (Hg.): *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle*. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament? X–286 Seiten. 2014.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

SONDERBÄNDE / VOLUMES HORS SÉRIE

CATHERINE MITTERMAYER: *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*. XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources*. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

- Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiba*. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette*. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.
- Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.
- Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ah*. Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.
- Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak*. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.
- Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.
- Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.
- Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente*. Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.
- Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*. XXII–496 pages, 66 planches. 2001.
- Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3*. Zur historischen Geographie von Idamaras, zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.
- Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz*. X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.
- Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4*. Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.
- Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.

- Bd. 25 JÜRGE EGGELER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien*. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.
- Bd. 26 OSKAR KÄELIN: «*Modell Ägypten*». Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.
- Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections*. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.
- Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet*. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.
- Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eron. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.
- Bd. 30 RAZ KLETTER / IRIT ZIFFER / WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands*. XII–298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.
- Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.
- Bd. 32 KARIN ROHN: *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*. 476 Seiten, davon 66 Bildtafeln. 2011.
- Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche. Mit Beiträgen von Baruch Brandl, Daphna Ben-Tor und Leonardo Pajarola. XVI–720 Seiten, mit Fotos und Zeichnungen. 2013.
- Bd. 34 AMIR GOLANI: *Jewelry from Iron Age II Levant*. VIII–328 pages, including 35 plates with figures. 2013.

Présentation

Ce volume réunit 19 études du Professeur émérite Jean-Georges Heintz, de l'Université de Strasbourg, parues entre 1969 et 2001. Elles concernent les origines, les formes et les fonctions du prophétisme et de la littérature prophétique dans l'aire ouest-sémitique et leurs liens avec la théologie de l'alliance et de la souveraineté divine. Ce champ de recherche est étudié à partir des textes babyloniens de Mari et de la littérature syro-palestinienne, en premier lieu la Bible hébraïque, en regard de l'évolution des institutions et des traditions, notamment à la lumière des relations entre l'iconographie proche-orientale et le langage figuré de l'Ancien Testament. Une préface en langue allemande de Manfred Weippert introduit le volume en présentant un résumé et une analyse critique de chaque contribution.

Zu diesem Buch

Der Band vereinigt 19 Artikel des emeritierten Straßburger Alttestamentlers Jean-Georges Heintz aus den Jahren 1969–2001. Die Beiträge umfassen drei Themenbereiche: die Ursprünge, Formen und Funktionen von Prophetie bzw. der prophetischen Literatur im westsemitischen Bereich und ihre Beziehungen zur Theologie von Gottesbund und göttlicher Souveränität; die Beziehungen zwischen den Texten von Mari und der Literatur Syriens und Palästinas, vor allem der Hebräischen Bibel, im Blick auf die Entwicklung von Institutionen und Traditionen; sowie Verbindungen zwischen der altorientalischen Ikonographie und der Bildsprache des Alten Testaments. Ein deutschsprachiges Vorwort von Manfred Weippert führt in den Aufsatzband ein, bietet Inhaltsangaben der einzelnen Beiträge und situiert diese in der Forschungsgeschichte.

Summary

This volume contains 19 articles by Jean-Georges Heintz, professor emeritus for Old Testament studies at the University of Strasbourg. The contributions deal with the origins, forms and functions of prophecy and prophetic literature in the West Semitic area and their relations to the theology of covenant and divine sovereignty. These fields are studied on the basis of Old Babylonian/Amorite texts from Mari and Syro-Palestinian literature, esp. the Hebrew Bible, in order to comprehend the evolution of institutions and traditions. A special interest is granted to the relations between ancient Near Eastern iconography and the figurative language of the Hebrew Bible. A foreword in German by Manfred Weippert introduces the volume and provides an abstract and a critical analysis of each article.